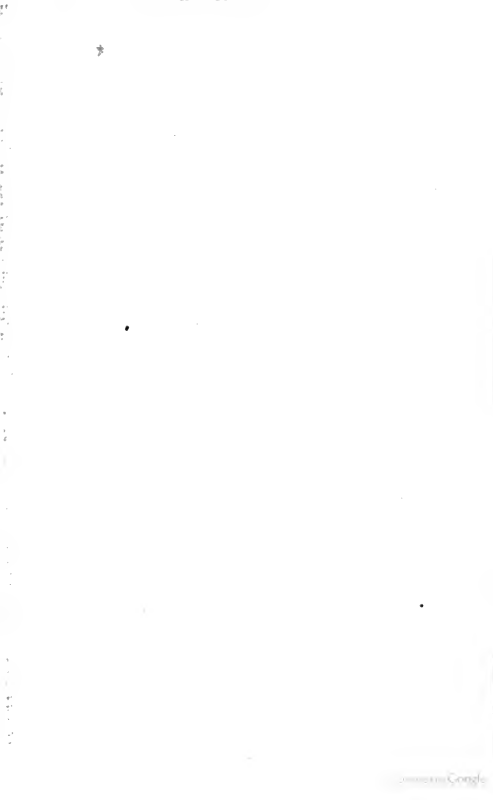


STORIA
COMPENDIATA
DELLA FILOSOFIA .



(1. 2

STORIA
COMPENDIATA
DELLA FILOSOFIA

DI
G. TISSOT

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA FACOLTÀ DI LETTERATURA
DI DIGIONE.

Prima traduzione italiana

DI
NICOLA CORCIA.

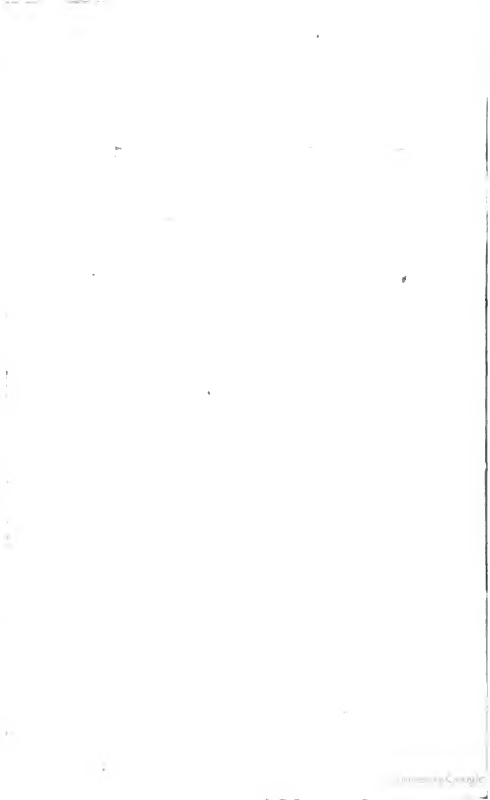


MILANO

PRESSO LO STABILIMENTO LIBRARIO VOLTATO

Vicolo del Zenzuino, N. 529.

1852.



LIBRO SECONDO

FILOSOFIA MODERNA

PROPRIAMENTE DETTA.

CAPITOLO PRIMO

DA BACONE INSINO A KANT.

Tutti i tentativi fatti dagli ultimi filosofi per costituire la scienza, appalesano un difetto di metodo, ed una grande confusione infra i diversi rami delle umane conoscenze. Trattavasi adunque di delineare allo spirito scientifico il suo andamento, di dividere con più di chiarezza il dominio delle scienze, e di adoperare per ciascuna di esse i procedimenti richiesti dal metodo generale.

Il punto di appoggio dell'umana intelligenza, il suo punto di partenza legittimo, sono i fatti. Senza di essi non vi ha idee, non concetti, non ragionamento nè scienza.

Ma siccome vi ha due spezie di fatti, gli esterni e gl' interni, la scienza ha perciò due punti di partenza e due dominii, la percezione esterna e la coscienza.

Non però di meno, siccome la percezione detta esterna è ancora del dominio della coscienza, è certo che questi due ordini di scienze sono men distinti che non pajono esserlo a prima giunta. Ma egli era natural cosa intanto che non si confondessero, ed ancora che quello delle percezioni esterne si riconoscesse prima di quello delle percezioni interne. Ancora, il punto di veduta che risolve l' interno in

esteruo, che disconosce la parte dello spirito umano nella conoscenza delle cose esteriori, è molto più superficiale di quello che risolve la percezione detta esterna in una pura fenomenalità interna.

Ma comprendesi che il primo di questi due punti di veduta avvia ad un empirismo, il quale dee menare ad un realismo materialista; laddove il punto di veduta contrario deve condurre per virtù dell'empirismo interno ad un realismo puramente spiritualista.

Questo conflitto dovrà durare insino a che una riflessione più profonda faccia ravvisare che le idee di materia e di spirito non sono ancora da ultimo che idee, nella stessa guisa che le più profonde di sostanza e di realtà; ch'esse non differiscono le une dalle altre che per caratteri accessori, i quali non sono ancora altro che idee; che non vi ha per conseguenza a distinguere tra le realtà materiali e le realtà spirituali; che queste sono dispute di idee, e non di cose; che non conosciamo l'essenza di checchè sia; che crediamo solo alla realtà senza altrimenti conoscerla che come idea.

Giunta a tal punto, la riflessione doveva senza più abbandonare questa realtà sconosciuta, per appigliarsi fermamente all'idea sola; per modo che la disputa non cadeva più tra lo spiritualismo ed il materialismo, ma sì tra il realismo e l'idealismo.

Si son presi tutti i partiti: gli uni hanno ritenuto questa misteriosa realtà distinta dell'idea (Kant); gli altri hanno abbandonato la realtà per ritenere la sola idea, o piuttosto non hanno veduto realtà che nell'idea considerata subbiettivamente (Fichte); altri, immaginandosi che l'idea e la realtà sieno una medesima cosa, ma considerando piuttosto il carattere obbiettivo dell'idea che il suo carattere subbiettivo, hanno creduto di aver conosciuto l'essere (Schelling); altri infine, non volendo distinguere i due caratteri su mentovati dell'idea, nè anco tra l'idea e la realtà, non più, ben inteso, che tra il materialismo e lo spiritualismo, non

hanno veduto l'idea compiuta che nella riunione degli elementi contrarii, nell'assoluto (Hegel).

Sono queste le grandi fasi della filosofia moderna, da Bacone infino a' nostri giorni. Bacone è il fondatore del metodo scientifico moderno in generale, ma in particolare del metodo delle scienze fisiche e naturali, delle scienze in somma dei fenomeni esterni. Cartesio è il fondatore del metodo psicologico in particolare, dello spiritualismo moderno, e dell'idealismo tedesco tutto intero.

E siccome i metodi che sono stati cagione di questi grandi risultamenti sono la cosa importante per eccellenza in questi due grandi riformatori delle scienze, e della filosofia in particolare, noi specialmente ce ne occuperemo.

§ I.

Bacone e suoi successori.

Francesco Bacone, lord di Verulam, nato a Londra (1501-1626), studiò nella sua giovinezza la filosofia scolastica; ma ravvisatane ben tosto l'insufficienza, risolse di riformare la scienza.

Tre facoltà principali egli distingue nello spirito umano: la memoria, l'immaginazione e la ragione; e divide in conseguenza il dominio delle nostre cognizioni in tre parti: la storia, la poesia, e la scienza propriamente detta. Poscia suddivide ciascuna di esse.

» La scienza altro non è che la immagine della verità:
» perciocchè la verità dell'essere e quella del conoscere sono
» una medesima cosa, nè differiscono l'una dall'altra più
» che il raggio diretto dal raggio riflesso.

» La verità dà coscienza immediata di sè stessa, è questo il suo carattere.

» Conoscere una cosa è conoscerne la cagione.

» La filosofia è la più vasta delle scienze, ed ha per obietto Dio, la natura, l'uomo. Questi tre ordini di esseri

» li conosciamo per diverse guise: la natura per un raggio
» diretto, Dio per un raggio rifratto, l'uomo per un raggio
» riflesso. La filosofia, secondo Bacone, dà vita e forza alle
scienze ed alle arti.

Reputa la fisica di Democrito e di tutti coloro che cercano di spiegare le cose naturalmente e senza l'intervenzione di una suprema intelligenza, molto superiore a quella di Platone ed Aristotile, i quali non seppero escludere questa ipotesi. Il fisico deve in fatti starsene alla concatenazione naturale degli effetti e delle cagioni; e più ne farà scorgere l'estensione e lo stretto legame, più dimostrerà l'azione divina: e in questo modo ancora e non altrimenti può egli farlo.

V'ha una grande differenza tra le idee dello spirito divino e gl'idoli dello spirito umano: le prime sono anteriori alle cose, a cui servono di modello; i secondi non sono che il frutto della sperienza e d'una induzione la quale procede per analisi, per esclusione, e che conchiude poscia ciò che rimane. Questo metodo induttivo non è stato ancora distrutto da alcuno: ed appena Platone ne diede l'abbozzo pratico nel modo con cui disaminò tutte le definizioni e tutte le idee di una stessa cosa per giugnere alla vera definizione ed alla vera idea. Bacone imprende adunque di dar le regole di questo nuovo metodo.

Lo scopo del *Novum organum*, o *Nuova logica*, è di ricondurre la scienza nella via delle scoperte, e di liberar la filosofia dagli ostacoli ch'eransi posti a sè stessa, seguendo esclusivamente il metodo deduttivo esposto da Aristotile con una sì grande potenza d'ingegno.

Nella stessa guisa, dice Bacone, che fa d'uopo cominciare dal ben preparare uno specchio, e situarlo quindi in una conveniente posizione, affinchè possa riflettere esattamente gli obbietti, così era necessario, innanzi di esporre il nuovo metodo, di sgomberare il suolo, allontanando dallo spirito umano tutto ciò che poteva impedirlo di comprenderlo e di seguitarlo. Bacone spende adunque la prima parte

della sua opera ad indicare tutte le specie di errori, ch'egli nomina fantasmi, *idola*, e ad indicarci i mezzi di prevenirli. Li divide in quattro classi: 1°. *Idola tribus*, gli errori che posson trovarsi nella mente di tutti gli uomini; i quali provengono da un bisogno imperioso di conoscere, il quale fa sì che giudichiamo in fretta, e che ci contentiamo di fondarli sopra analogie; dalla difficoltà di porre un freno alla nostra immaginazione; dalla inclinazione a cadere in un estremo fuggendo l'estremo contrario; dall'impero che le nostre passioni esercitano troppo spesso su i nostri giudizi, ecc. 2°. Gli errori individuali, *idola specus*; la sorgente di questi errori è il predominio di certi gusti in un uomo, la tendenza a vedere ogni cosa a traverso delle idee che gli sono proprie: tale è p. e. in un matematico l'inclinazione ad applicare il numero alle cose che ne sono meno capaci. 3°. *Idola fori*, gli errori provegnenti dalle imperfezioni del linguaggio, l'uso di parole vaghe e indeterminate a cui veruna realtà non corrisponde, e che esprimono cose, delle quali abbiamo idee confuse. 4°. *Idola theatri*, gli errori dovuti all'insegnamento delle scuole. Bacone espone alla lunga tutti i difetti della filosofia del suo tempo. Il metodo che la scolastica attinse dalle opere di Aristotile, mette, egli dice, lo spirito umano nella impossibilità di fare alcun progresso nelle scienze, di giugnere a qualche scoperta. Incatenato da questo metodo da molti secoli, consuma tutti i suoi sforzi in discussioni sterili, che per lo più riguardano parole od obbietti senza importanza, ed anco chimerici. I filosofi si sforzano di scovrire tutte le conseguenze racchiusse in un certo numero di principii che riguardano come la base di tutte le cognizioni possibili, laddove importa soprattutto di riconoscere la legittimità di questi principii, e di scovirne di nuovi. Se talvolta procedono per induzione, si stanno paghi ad alcune osservazioni raccolte all'avventura, e si affrettano di giugnere, con *anticipazioni della natura*, e non con vere interpretazioni, ad idee generali che favoriscono il loro amor proprio o i loro inte-

ressi. Lasciansi trasportare dal calore delle disputazioni, e non v'ha chi pensa a rendere gli studi veramente utili procurando di accrescere l'umana potenza col loro mezzo. Fa d'uopo adunque abbandonar questo funesto metodo. Non trattasi di trovare ne' libri proposizioni maggiori per fare ragionamenti; fa mestieri prima di ogni altra cosa studiare la natura e fare ogni potere per iscrivere i suoi secreti con una scrupolosa e paziente osservazione: dappoichè lo spirito umano ha bisogno di piombo anzichè di ali. Non bisogna andare in cerca di argomenti per confutare un avversario, ma osservare tutti i fatti particolari per innalzarsi poscia a principii, da' quali si possa discendere a numerose applicazioni. Fa d'uopo in somma sostituire l'osservazione all'argomentazione, ed unire alla deduzione un'induzione savia, sostenuta, e che meni a risultamenti incontrastabili.

Ma in qual modo perfezionar così l'induzione? con quali mezzi giugnere a risultamenti sui quali sia impossibile di elevare alcun dubbio? Nella seconda parte del *Novum organum* apprendiamo tutto questo.

Lo scopo dell'umana potenza è di dar nuove qualità alle cose. In virtù della sola scienza conseguir possiamo questo scopo: perciocchè quello che è cagione nella teorica è mezzo nella pratica. È dunque necessario scovrir le *forme della natura*, quanto a dire le leggi secondo le quali ella produce le sue operazioni semplici e le cagioni formali (i principii) delle qualità delle cose. A questo fine, fa d'uopo riunire in una *tavola di presenza* tutti i fatti in cui trovasi la qualità di cui vuolsi conoscere la forma; riunire in una *tavola di assenza* tutti i fatti analoghi ai primi ne' quali non trovasi; notare in fine in una *tavola di gradi o di comparazione* gli esempi ne' quali questa qualità varia nel medesimo subbietto, o trovasi in gradi diversi in subbietti simili. Facendo poscia paragone fra tutti questi fatti, si farà ciò che Bacone nomina la *vendemmia*, e si escluderanno, per non avere alcuna influenza sull'esistenza della qualità in quistione, come non appartenenti alla sua *forma*, tutte le pro-

prietà che non si rinvencono negli esempi in cui essa non trovasi, quelle da ultimo che variano di più quando essa varia meno, e reciprocamente, o che rimangono gli stessi quando essa cangia.

Afin di rendere il suo metodo più chiaro con un esempio, Bacone lo applica alla ricerca della *forma* del calore, e giunge ad un risultamento, nel quale potrebbesi trovare per avventura il germe della teorica delle vibrazioni, tuttochè lascia molto a dire per la indeterminazione con che viene espresso. Dice in seguito che si fa ad indicare nuovi mezzi per rendere la induzione ancor più perfetta. Questi mezzi sono di nove spezie; ma non ha trattato che d'una sola, l'*importanza relativa de' fatti*. Le altre sono solamente enunciate, essendo il *Novum Organum* incompiuto.

Tuttochè debbasi senza più ammirare l'alto ingegno di Bacone, massime se riguardasi il tempo nel quale viveva, devesi convenire che per lo più il suo metodo è inapplicabile, e che nella maggior parte delle circostanze sarebbe un peso anzichè una leva per lo spirito umano. Ma ciò che non si cesserà mai di raccomandare con essolui, è la necessità di far precedere la deduzione dall'induzione, e di osservare la natura colla più grande accuratezza, stantechè i fatti più volgari, i meno importanti in apparenza, possono avviare alle più grandi scoperte.

II. Il metodo di Bacone non tardò a portare i suoi frutti, segnatamente nelle scienze fisiche. Le scienze morali ne furono egualmente avvantaggiate, comunque in un grado più debole; ma l'influenza ne fu men salutare su quest'ultimo rispetto che sotto il primo. Il richiamo alla sperienza, il disfavore indirettamente promosso pe' concetti della ragion pura, che sono di loro essenza generali, o piuttosto la confusione di quest'ordine d'idee con quelle che si ottengono colla sperienza e la generalizzazione; la proscrizione assoluta del metodo sillogistico in pro del ragionamento proprio delle idee in materia sperimentale: tutto questo, di unita ai grandi avan-

zamenti delle scienze fisiche nel secolo XVII, mise sulla via dell'empirismo, e per una necessaria conseguenza nel sensualismo e nel materialismo.

Quindi vediamo susseguire a Bacone: Hobbes, Locke, Hume; e la scuola scozzese: Condillac, Bonnet, Elevezio, d'Holbach, Saint-Lambert, e gli altri filosofi francesi del secolo XVIII, e del cominciamento del XIX.

1.° Tommaso *Hobbes* (1588-1679) altro non ammette che sensazioni ed idee sensibili. Rigetta ogni realtà impercettibile, e per conseguenza la spiritualità dell'anima e di Dio.

L'uomo, secondo Hobbes, tende naturalmente a segregarsi dal suo simile ed a combatterlo, perciocchè vede in lui un ostacolo al suo bene stare. Intanto siccome è obbligato di vivere in società per opporsi alle forze esteriori e provvedere più facilmente alla propria esistenza, non può esser contenuto nell'ordine che colla forza. Da ciò derivasi la necessità, e però la legittimità del dispotismo.

Tutta la filosofia di Hobbes è consequentissima con questi due principii supremi dell'ordine speculativo e pratico. Non vi sono quindi, a suo giudizio, idee assolute di dritto e di dovere, di verità o di errore; i concetti primitivi della ragion pura non hanno alcun valore. La logica stessa risolvesi nell'arte di combinare le idee per forma di equazione, per farne giudizi e ragionamenti. Ogni materia di speculazione fuori delle cose sensibili è una vera finzione. La filosofia ha dunque per obbietto necessario i corpi, e dividesi in scienza de' corpi naturali, che comprende la logica, l'ontologia, la metafisica e la fisica, ed in scienza de' corpi sociali, che nominasi propriamente politica o etica *.

2.° Giovanni *Locke* (1632-1704), nato a Wrington, dà principio al suo *Saggio sull'Intendimento umano* coll'imputar la teorica delle idee innate. In ciò non ha torto, ma

* La filosofia di Hobbes, soprattutto la parte morale, ebbe a contraddittori Riccardo Cumberland (1632-1719), Roberto Scharrock, ecc., ed ebbe pochi partigiani, fra i quali contasi l'olandese Lamberto Velthuisen (1685).

quando procede più oltre della negazione, ed afferma che tutte le nostre idee hanno dapprima una materia sensibile, disconosce i concetti della ragion pura, e cade quindi in un empirismo contro il quale la sua ragione, i suoi nobili sentimenti alzano indarno la voce, volendo derivare le idee razionali, per via di riflessione, dalle intuizioni sensibili. La riflessione non cambia nella menoma cosa la natura delle conoscenze a cui si applica: non può dunque far sì che di sensibili divengano razionali, cioè che se hanno i caratteri della contingenza, esse abbiano quelli della necessità. Locke cade dunque in una inconseguenza, ammettendo i concetti della ragione come derivati dalle intuizioni in virtù della riflessione. Manca al suo sistema di aver riconosciuto l'energia propria della ragione, in virtù della quale i concetti sono prodotti all'occasione delle percezioni.

Tutte le umane conoscenze sono dunque il frutto immediato della sperienza interna o esterna. La prima somministra i pensieri alla riflessione; la seconda, le sensazioni. Gli obbietti della sperienza esterna sono le cose corporee; l'obbietto della sperienza interna è l'attività dello spirito.

Le idee sono semplici o complesse, secondo che sono o non sono irrisolubili, cioè ancora secondo che sono primitive o consecutive, o ch'essendo primitive, sono il prodotto di un solo o più sensi.

Il pensiero e la volontà risultano dalla riflessione sulle operazioni dello spirito.

La composizione, l'opposizione, l'astrazione, sono le tre operazioni dell'intendimento che servono a trattare in mille guise le idee semplici.

Le idee complesse che ne sono il prodotto riduconsi a tre classi: 1°. quella di tempo e di spazio; 2°. quella di sostanza; 3°. quella di relazione o di rapporto.

Le qualità delle sostanze sono primarie o secondarie, secondo che sono o non sono inseparabili dalla nozione stessa di corpo.

La facoltà di operare, di pensare o di non pensare è la libertà.

La volontà è determinata dall'intendimento, e l'intendimento dall'appetito.

Locke si occupò molto ancora del linguaggio in relazione del pensiero e degli obbietti. Si applicò meno della logica e della metafisica che della psicologia. Sembra che avesse compreso che le quistioni di metafisica hanno il principio della loro soluzione nella quistione della natura, dell'origine e de' caratteri delle idee ¹. — Veggasi, per la conoscenza critica della filosofia di Locke, l'opera del sig. Cousin.

3°. *Condillac* (1715-1780), nel suo *Saggio sull'origine delle Cognizioni*, nel suo *Trattato delle sensazioni*, ed anche nella sua *Logica*, riproduce in generale la filosofia di Locke. Discende solo un grado più basso nell'empirismo, facendo derivare dalla sensazione trasformata financo l'attività volontaria e libera, l'intendimento, cioè l'attenzione. Il paragone ed il giudizio non sono altro che sensazioni. Quanto alla riflessione, non è che una serie di giudizi, i quali fannosi con

(1) Enrico Lée si provò di confutare Locke in un'opera intitolata *L'Antiscetticismo, o Osservazioni su ciascun capitolo del saggio del sig. Locke*. Londra, 1702. La dottrina de' Saggi fu ancora impugnata più o meno direttamente da Giovanni Norris, D. Brown, Roberto Greene, Shaftesbury, e soprattutto da Berkeley (1684-1754), il quale, prendendo le mosse dalla distinzione delle qualità primitive e secondarie de' corpi, fece vedere che le prime non avevano maggior valore obbiettivo delle seconde: d'onde concluse la non esistenza della materia. Berkeley si congiunge a Cartesio pel carattere subiettivo della sua metafisica, e pel principio dal quale egli parte per istabilire la sua tesi, cioè: che le qualità secondarie de' corpi sono in noi. Collier aveva già combattuto l'esistenza del mondo esteriore prima di Berkeley. La dottrina di Locke divenne popolare nell'Inghilterra. Giovanni Leclerc (1657-1736) la diffuse in Olanda, e Voltaire in Francia. Ma fu poco gustata in Alemagna: Leibnizio contribuì ancor dubbio a porvela in discredito, tuttochè, generalmente parlando, i *Nuovi saggi sull'intendimento umano* del filosofo tedesco sieno, per quanto sembra, inferiori ai *Saggi* di Locke. — Si formò ancora in Inghilterra una scuola di moralisti che combattè l'endemonismo derivato dalla psicologia di Locke, indipendentemente dagli Scozzesi, dei quali or ora parleremo. Si può annoverare tra questi moralisti i due Clarke, Wollaston, Riccardo Price, e Jos. Butler. Nel campo opposto trovansi Davide Hartley, Collins, Lodwel, ecc.

una serie di comparazioni. Piglia il nome d'immaginazione quando applicasi a formare un tutto di parti quà e là raccolte. Un ragionamento non è ancora che un giudizio rinchiuso in un altro; fare un ragionamento non è dunque altra cosa ch'enunciare di seguito due giudizi, uno de' quali si contiene nell' altro.

Le sensazioni considerate come rappresentazioni contengono tutte le facoltà dell'*intendimento*; considerate come piacevoli o dispiacevoli, abbracciano altresì tutte le facoltà *volontarie*, cioè il bisogno in tutti i suoi gradi (il disagio e l'inquietudine), il desiderio, le passioni, la speranza e la volontà.

Le sensazioni contengono dunque e le facoltà intellettuali e le facoltà attive, cioè il *pensiero* intero, rappresentato dall' *intendimento* e dalla *volontà*. Pensare è dunque sentire.

Non è malagevole notare la ristrettezza, le false conseguenze speculative e pratiche di un simile sistema. Laromiguière aveane già fatto la critica in una delle sue *Lezioni di Filosofia*; ma questa critica è insufficiente, per la ragione che l'autore era incorso in molti errori di Condillac.

4°. *Laromiguière* (-1837) distingueva tra l'origine e le cagioni delle nostre idee, secondo che siamo passivi ed attivi nella loro manifestazione. Distingueva inoltre quattro classi d' idee: le idee sensibili, quelle delle facoltà dell'anima, e quelle delle relazioni. Le prime hanno la propria origine nel sentimento-sensazione, le seconde nel sentimento dell'azione delle facoltà dell'anima, le terze nel sentimento morale. Queste quattro specie d' idee hanno la loro cagione nell'azione delle tre facoltà dell' *intendimento* applicate a' quattro modi di sentire, cioè dell' *attenzione*, del *paragone* e del *ragionamento*. Questo sistema di psicologia può rappresentarsi nel seguente modo:

Pensiero.	{	Intendimento.	{	Attenzione.
				Paragone.
	{	Volontà.	{	Ragionamento.
				Desiderio.
				Preferenza.
				Libertà.

Il ragionamento nasce dal paragone, ed il paragone dall'attenzione, che è la facoltà di concentrare la nostra attività e sensibilità sopra un solo obbietto per poscia distribuirle su molte. Così pure la libertà nasce dalla preferenza, e questa dal desiderio, ch'è la direzione delle facoltà dell'intendimento. Veggansi per l'esame critico di questo sistema i frammenti del sig. Cousin. Il Laromiguière ha fatto poco di logica, di metafisica e di morale. In generale, la scuola empirica non può esser metafisica, ma può avere una morale, quella del piacere; se ne ha un'altra diversa, è una inconseguenza.

5°. I veri moralisti di questa scuola sono *Elvezio* (1715-1771), *Saint-Lambert*, *Saint-Evremont*, e molti altri filosofi del XVIII secolo. Egli è evidente che se non vi ha che idee fenomenali, non potrebbero esservi ragioni di operare attinte dalla ragione pura, cioè che hanno un carattere assoluto di obbligazione, non si potendo questo carattere incontrare in veruna idea sensibile. Non v'ha allora ragione possibile di operare, tranne quella che deriva dalla sensibilità, cioè l'interesse momentaneo (istinto o passione), o l'interesse ben inteso (la passione di unita al calcolo); ed allora il più alto grado di virtù non può essere che l'astuzia e l'abilità della prudenza, cioè l'egoismo rischiarato.

6°. Uno dei metafisici più famosi di questa scuola fu il barone d'*Holbach* (1723-1789), nato nel Palatinato, e morto in Parigi. Egli applicò il sensualismo alla teorica dell'universo nella sua opera intitolata: *Sistema della natura*, e giunse naturalmente alla fatalità, al materialismo, e ad un naturalismo ateo.

Destutt-de-Tracy ha esposto con profondità, chiarezza, originalità e semplicità la psicologia, la logica, la metafisica e la morale della scuola sensualista francese. È questo lo scrittore più metodico e più scientifico che possiede; i suoi *Elementi d'Ideologia* meritano di esser letti e studiati. Lo stesso autore ne ha dato un sunto alla fine di ciascun volume. De Tracy non è meno notabile come logico che co-

me osservatore ed analista. L'indole scientifica delle sue opere dà loro alquanto di aridità. Vi domina eziandio non so quale gravità trista, che può avere la sua ragione nella mancanza scientifica di credenze religiose e veramente morali.

7°. Non però di meno, con una maggior profondità potevasi proceder oltre, e però Davide Hume (1711-1776) si occupò a far derivare lo scetticismo dal sensualismo. In fatti, se tutto è sensazione, se le percezioni stesse non sono da ultimo che stati dell'anima, senza volere razionale od obbiettivo, cade l'esteriorità tutta intera, e la natura diventa un fantasma interno, un giuoco dell'immaginazione. Ma vi ha di più, ed è che lo stesso mondo interno è senza subbietto noto ed affermabile; tutto quindi risolvesi in sensazioni, o collezioni di sensazioni, come afferma Condillac. La connessione dei fenomeni secondo la legge di causalità scomparisce ancora, perciocchè la nozione di cagione non ha senso che dal suo lato obbiettivo, e poichè nulla di obbiettivo, o di estraneo al me, non è nè può essere nel me, non può essere sensazione. Sono adunque distrutti in questo sistema i principii di sostanzialità, di causalità, e per conseguenza del libero arbitrio, della morale, ecc. E siccome il pensiero non si eleva a Dio che mediante la causalità ed in nome della giustizia assoluta, non avendo tutte queste idee alcun senso nel sistema sensualista, la teologia razionale dovè soccombere con tutto il resto della metafisica.

Hume pone il principio della morale in un sentimento innato di ciò che richiede il più gran bene della umanità: le azioni secondo che sono conformi o contrarie a questo sentimento, sono virtuose o viziose.

8°. Era impossibile che una simile dottrina non incontrasse contraddittori, anche tra i partegiani della filosofia sperimentale. Quindi ne trovò nella scuola scozzese, e nell'Alemagna in Kant.

Tra i filosofi scozzesi che i saggi di Davide Hume portarono

a fare un nuovo studio dello spirito umano, distingueremo particolarmente Reid e Dugald-Stewart¹.

Tommaso Reid (1710-1796), professore di logica nell'università di Glasgow, distingue le facoltà dello spirito umano, secondo che appartengono all'intelligenza o all'attività.

Senza pretendere di offrire un'esatta classificazione delle prime, Reid studia in un modo speciale, 1°. la ricettività, o la facoltà di percepire i fenomeni che nominiamo esterni; 2°. la memoria; 3°. ciò ch'egli chiama concezione, o facoltà di avere idee senza comporle o decomporle; 4°. la facoltà di comporre o di decomporre; 5°. quella di giudicare; 6°. quella di ragionare; 7°. il gusto; 8°. il senso morale; 9°. la coscienza.

Distingue accuratamente la percezione esterna dalla sensazione: questa non è, per così dire, che il foriero della prima; ha un carattere subbiettivo, nel mentre che quello della percezione è obbiiettivo. L'idea di una cosa percepita non è un frammezzo fra questa cosa e lo spirito; non ne è l'immagine. La percezione è immediata, senza che del resto abbiavi azione dell'obbietto sullo spirito, o dello spirito sull'obbietto. La percezione, la certezza che l'accompagna, sono fatti primitivi, leggi dello spirito umano, il come e la ragione delle quali rimarranno sempre sconosciuti.

¹ I professori di filosofia morale nelle quattro università di Scozia dopo Hutcheson sono Tommaso Craigie, Adamo Smith, Tommaso Reid, Archibaldo Arthur, Giovanni Mylne, Giovanni Pringle, Guglielmo Cleghorn, Jacopo Balfour, Adamo Fergusson, Dug. Steward, Tommaso Brown, Giovanni Wilson, Enrico Rymer, Waaton, Barron, Jacopo Hunter, Giovanni Young, Giovanni Cook, Crawford, Tommaso Chulmers, Giorgio Cook, Giovanni Gregory, Jacopo Dunbar, Roberto Scott, Guglielmo Jack, Daniele Dewart, Alessandro Andrew, Giovanni Lée, Ercole Scott, Giorgio Turnbull, Davide Fordyce, Alessandro Gerard, Guglielmo Duncan, Jacopo Beattie, Jacopo Hay-Beattie, Giorgio Glennie.

I principali Scozzesi che dopo Hutcheson hanno scritto sulla filosofia senza averla professata, sono: Andrea Baxter, Archibaldo Campbell, Enrico Horne, Davide Hume, Jacopo Hutton, Guglielmo Drammond, Giovanni Craig, Jacopo Mackintosh. V. il primo tomo della traduzione delle opere di Reid fatta da Jouffroy, p. CCXIII-CCXL.

La memoria non è meno misteriosa della percezione , per ciò che non è meno primitiva : a questa facoltà sono dovute le idee di tempo , d' identità , di diversità , ecc.

Questa filosofia distinguesi per una savia osservazione de' fatti, e per una grande ritenutezza nella spiegazione che ne dà. Essa afferma come primitivo ciò che non può spiegare, e dà per base e per materia alla filosofia un certo numero di fatti e di leggi psicologiche, di cui fa la suppellettile del senso comune , vietando alla riflessione , alla filosofia , di penetrare più innanzi o di uscire da questa regione. In guisa che se per avventura il senso comune fosse soggetto ad illusioni generali e costanti , quand' anche la riflessione giungesse a scoprirli , dir dovrebbe ancora *Credo*. Ma devesi notare che Reid fa la ipotesi della infallibilità del senso comune , almanco in ciò che riguarda i giudizi veramente primitivi, giudizi de' quali egli non determina scientificamente il novero : li spartisce solo in due classi , secondo che si rapportano alle conoscenze sperimentali o alle razionali. Colloca in quest' ultima classe i principii di sostanzialità e di causalità , e , vietando alla investigazione filosofica di toccarli sotto pena di essere anatematizzata dal senso comune, fa vedere agevolmente che Hume è soggetto alla scomunica. Può dunque dirsi che la sua confutazione consiste nel far notare l' opposizione manifesta ch' è tra le credenze del senso comune e i risultamenti a cui Hume era giunto, prendendo le mosse dalla psicologia di Locke.

Vi sarebbe stato molto a dire sulla natura del senso comune , sul suo dominio , sulla sua autorità , sulla intelligenza ed il valore delle sue proprie credenze, prendendolo per giudice, prima di farne così una sorta di spauracchio della libera speculazione. Or per non avere fatto nulla di tutto questo , la filosofia di Reid non è veramente che la filosofia del senso comune : il che non vuol dire ch' ella non occupi legittimamente il suo luogo, ed un bellissimo luogo , nello svolgimento del pensiero filosofico; ma noi crediamo soltanto che non può essere l' ultimo svolgimento della riflessione e della scienza.

Reid del resto si è elevato sino al razionalismo puro nella morale, ma senza alcuna coscienza fortemente riflessa della natura e del valore totale de' concetti della ragione.

Stewart (-1753-1728) ha seguito sì fedelmente Reid che è inutil cosa di fare un'analisi speciale della sua dottrina. Egli ha gli stessi pregi e gli stessi difetti del suo maestro; ma porta forse gli ultimi ad un più alto grado, così rispetto all'empirismo, come riguardo alla mancanza di metodo e di esattezza scientifica.

(Veggasi per la critica scientifica della scuola scozzese la prefazione del sig. Jouffroy alle opere di Reid).

§ II. *Cartesio e suoi successori.*

1°. Renato Cartesio (1596-1650), nato all'Haye nella Turena, sorpreso come Bacone della sterilità della scolastica, degli ostacoli che poneva al libero, utile e vero svolgimento dello spirito, pensò egli ancora a ristaurare la filosofia in virtù del metodo. Ma, più metafisico e più dialettico di Bacone, si occupò a bella prima della quistione della certezza, e della relazione dell'idea all'essere, del subbietto all'obbietto.

Quanto alla relazione dell'idea all'essere, la negò sino a che non la trovò necessaria. Ma, non potendo negar l'idea, restò momentaneamente in cospetto di lei sola, e non permise alle realtà d'imporsi alla sua credenza che a misura che si furono legittimate al suo spirito, mostrandosi con evidenza connesse con un legame *necessario*, immediato o mediato, col suo pensiero.

A questo titolo stabilì dapprima la propria realtà; ma non si avvisò potere affermare immediatamente quella del mondo esteriore, non ostante il suo stretto legame colle determinazioni del me, perciocchè questo legame non parvegli necessario: ma fu di un avviso molto diverso circa il problema dell'esistenza di Dio; perciocchè l'idea di Dio non può essere secondo lui un prodotto del me, come l'infinito non può

essere nel finito, e procederne. Pose adunque Dio come seconda realtà; e siccome doveva senza più ammetterlo coll'attributo supremo della perfezione, non potè concepirlo capace d'ingannar l'uomo, o di fargli credere l'esistenza di un mondo materiale che non fosse di fatto.

Dedusse dunque la realtà del mondo dalla santità di Dio, ed ottenne nel medesimo modo gli attributi della materia. Quanto a quelli dello spirito, vi giunse collo stesso pensiero. Fondandosi poscia su gli attributi essenziali della materia e del pensiero, ne deriva, fondandosi sempre in apparenza sul principio di contraddizione, o sulla necessità logica, una pneumatologia ed una somatologia.

Or per avere così seguito il punto di veduta logico delle idee delle cose, più che il punto di veduta ontologico ed empirico, egli fece una cosmologia ed una fisica sì indipendenti dalla sperienza, che negò il vuoto ammettendo il moto, ecc.

Generalmente parlando, egli non osservò abbastanza nè al di fuori nè al di dentro, ragionò troppo, e talvolta ragionò male. Confuse la realtà coll'idea passando dal suo pensiero alla sua esistenza propria, dalla sua idea di Dio all'esistenza dello stesso Dio, e separò in seguito senza ragione ciò che avea così congiunto senza vera necessità logica.

Ma non ostante i suoi difetti, Cartesio diede nel suo *Metodo* un precetto, e nelle sue *Meditazioni* un esempio, che hanno fatto la filosofia moderna quella che è, quanto a dire una scienza, la quale ha la sua materia, il suo metodo, la sua autorità. Ponendo per principio la necessità della certezza, quella dell'evidenza, della relazione delle idee che debbono formar la materia delle nostre credenze filosofiche, egli diede più che un metodo: perciocchè restituì alla ragione umana la coscienza di una dignità che pareva di aver obbliato da lunga stagione, al pari che i doveri che ne conseguono. Ma veggiamo più particolarmente in che consiste il metodo di Cartesio.

Il *Discorso sul metodo* non è in gran parte che il rac-

conto delle fasi intellettuali per le quali l'autore era passato, ma un racconto fatto con molto ordine, elevatezza e spirito filosofico. Cartesio si propose non tanto di dar precetti, quanto di dar la storia de' rivolgimenti della sua intelligenza, affinchè si potesse profittare della sua sperienza se qualche cosa contenesse di veramente utile.

Egli racconta schiettamente che non sapeva nulla all'uscire delle scuole, e che tutto quanto vi s'insegnava era falso o insufficiente. Si deliberò adunque di non più consultare i libri, e di viaggiare per istruirsi osservando quauto avveniva nel mondo.

La guerra dei trent'anni desolava allora l'Alemagna: Cartesio fecesi soldato, e durante un alloggiamento d'inverno, in cui non aveva nulla di meglio a fare, rinchiudesi in una camera, e si mette a meditare.

La prima cosa che richiama la sua attenzione si è che le costituzioni degli stati, le città, gli edifizii che sono stati fatti pezzo a pezzo, e da molte mani, mancano di unità e di armonia; e non hanno nè la perfezione nè la solidità di quelli che sono stati costrutti da un uomo solo: d'onde conclude che per un uomo di buon senso il più sicuro mezzo di giugnere alla verità in filosofia è di ragionare semplicemente su tutto ciò che si presenta.

Si deliberò adunque di « rigettare tutte le opinioni alle » quali aveva dapprima creduto » affin di costruire in seguito sopra una base solidissima tutto l'edifizio delle sue cognizioni.

Ma qual metodo adoperare per mandare ad effetto questo disegno? Il sillogismo serve piuttosto a spiegare ciò che si fa, che a scovrire quello che s'ignora: e le molte regole che s'insegnano, lungi di essere utili, non fanno che imbarazzare lo spirito.

Cartesio consultò semplicemente il buon senso, e non ammise che le quattro regole seguenti, che risolse di osservare colla più grande scrupolosità:

1°. Evitare ogni precipitanza ne' proprii giudizi, e

riguardar come vero solamente ciò ch'è di una chiarezza e di una evidenza tale che il dubbio è impossibile ;

2°. Decomporre l'obbietto delle proprie ricerche in altrettante parti quante ne abbisognano per risolvere più facilmente le difficoltà ;

3°. Incominciare dalle idee semplici per elevarsi poscia per una serie non interrotta alle complesse ;

4°. Fare divisioni compiute , ed assicurarsi che non si omette alcun membro.

Fecesi altresì alcune regole di condotta provvisoria per tutto il tempo che durerebbe il suo dubbio ; le quali riduconsi a cinque massime :

1°. Obbedire alle leggi del proprio paese, e seguire lo opinioni degli uomini più sensati , cercando di conoscerli piuttosto dalle loro azioni che da' loro detti ;

2°. Non contrarre alcun voto perpetuo , a cagione della instabilità di tutte le cose mondane e de' cambiamenti che avvengono nelle nostre idee ;

3°. Abbracciare nel dubbio l'opinione più probabile, e seguirla con tanta costanza e fermezza come non se ne dubitasse.

4°. Regolare i propri desiderii a seconda della propria fortuna , in vece di sforzarsi di cambiare la propria fortuna a grado de' propri desiderii : perciocchè i soli nostri pensieri sono in facoltà nostra ;

5°. Coltivare la propria ragione in preferenza di ogni altra cosa , essendo questa la migliore di tutte le occupazioni.

L'inverno era sul suo declinare allorchè Cartesio uscì della sua camera per andare « a girare qua e là per il mondo » procurando di essere spettatore anzichè attore in tutte le commedie che vi si rappresentano ». Egli sperava sbarazzarsi più facilmente delle proprie opinioni , veggendo le contraddizioni che trovansi nelle idee degli uomini.

Dopo nove anni di viaggi , si ritirò in Olanda , persuaso di trovar la solitudine presso un popolo commerciante e dato agli affari più facilmente che altrove ; ed applicò

in quella dimora il suo metodo alla metafisica. Comincia dal rigettare come falso tutto ciò di cui può dubitare, i dati de' sensi, quelli della memoria, le dimostrazioni matematiche istesse: perciocchè spesso prendesi per una dimostrazione ciò ch'è un puro paralogismo. E trova che il pensiero può metter tutto in quistione, tranne il pensiero istesso: giacchè come dubitare che si dubita? Or, dubitare è pensare, e per pensare fa d'uopo esistere. D'onde derivò il celebre dettato: *Io penso, dunque esisto.*

Per tal guisa, nel naufragio di tutte le nostre cognizioni, salvasi la sola nostra esistenza; la certezza ne è invincibile. Cartesio ha dunque trovato l'*aliquid inconcussum* ch'egli andava cercando.

Dall'idea della propria esistenza egli deduce tutta la filosofia. Per essere, non è necessario che abbiamo un corpo, che siamo in un luogo; dappoicchè se facciamo astrazione dal nostro pensiero, non abbiamo più alcuna ragione di credere alla propria esistenza. L'uomo non è dunque che una sostanza che pensa, e la nostra anima è distinta dal nostro corpo.

Ma noi non siamo che enti imperfetti, ed abbiamo ciò nondimeno l'idea di un ente perfetto. Questa idea non può venire da noi: essendochè implica contraddizione che il perfetto sia creato dall'imperfetto, e che ne dipenda. Fa d'uopo adunque che sia stata messa in noi da un ente, il quale possiede tutte le perfezioni, cioè da Dio; e Dio non può essere materiale: perciocchè ciò che è composto è dipendente, e la dipendenza è una imperfezione.

Un'altra pruova dell'esistenza di Dio si è che sarebbe impossibile di concepirla se non esistesse, essendo l'esistenza necessariamente compresa nella idea di un ente perfetto.

Del resto, se Dio non esistesse, noi non avremmo alcuna ragione di credere a checchessia: stantechè le nostre idee chiare ed evidenti non debbono produrre la nostra credenza se non perchè partecipano della natura di Dio, e perchè egli le ha messe in noi; laddove le nostre idee oscure

vengono dal nulla, da ciò che manca alle nostre facoltà imperfette.

Cartesio bramava far conoscere tutte le verità che dedusse da questi principii; ma temè di venire a contrasto coi dotti, e di soggiacere alla sorte di Galileo. Fu pago adunque d'indicare le principali quistioni che doveva risolvere in un trattato di fisica, e di spiegare alla lunga come avviene la circolazione del sangue. Da che gli animali non parlano conchuse altresì che la mancanza della ragione è la principale differenza che distingue il loro spirito da quello dell'uomo: anche quando mostrano una intelligenza superiore alla nostra, altro non sono che macchine, le quali operano per l'impulso della natura.

Il Discorso sul Metodo termina con un sesto libro che è una specie di cicalata senza molta connessione, nella quale Cartesio parla di se medesimo e della sua sperienza, del suo amore per la pace, che lo ha lungo tempo impedito di scrivere; critica il metodo delle scuole, e dà consigli per l'applicazione del suo.

(V. per la conoscenza critica del metodo di Cartesio e l'applicazione che ne ha fatta nelle sue *Meditazioni* un frammento del signor Royer-Collard, nella traduzione delle opere di T. Reid del signor Jouffroy).

La filosofia di Cartesio ebbe naturalmente per avversarii tutti i partigiani della scolastica e delle idee di Aristotile. Ne incontrò altri ancora che non erano schiavi delle idee e de' metodi ordinarii, e questi non furono i meno terribili. Basta nominar Pietro Gassendi (1592-1655), il più dotto dei filosofi, secondo Gibbon, e il più filosofo fra i dotti del suo tempo, antiperipatetico, seguace in tutto delle idee di Bacone, ed anche di quelle di Epicuro; Tommaso Hobbes, del quale abbiám già discorso; Antonio Arnauld (1612-1694), il quale si dichiarò soprattutto contro la teorica delle idee di Malebranche; Enrico More (1614-1687); il P. Daniele Huet (1630-1699), vescovo di Avranches; i gesuiti Gabriele Daniel e Bourdin, ecc.

Ma i partegiani non mancarono a Cartesio più che gli avversarii, e nomineremo particolarmente Luigi de la Forge, Geulix (-1669), de Clerselier (-1686), Rohault (-1675), Silvano Regis (1632-1707), Antonio Legrand, medico a Douai; ma i più celebri successori di Cartesio sono Malebranche e Spinoza.

2°. Niccolò *Malebranche* (1638-1715), prete dell'Oratorio, abbracciò con trasporto le dottrine di Cartesio, senza seguirle intanto servilmente. Egli è al contrario un cartesiano originale, e le idee del maestro non furono che come la scintilla elettrica che scosse il suo ingegno.

Egli distingueva nella conoscenza l'elemento variabile, contingente, sensibile, e l'elemento invariabile, necessario, ed intellettuale puro. Nominava il primo sentimento, ed il secondo idea. Il sentimento è subbiettivo, oscuro, principio dell'errore, delle passioni e del vizio, laddove l'idea è la materia della verità e del bene.

L'idea è l'essenza divina: perciò tutte le vostre idee vere, cioè l'elemento intellettuale, non sensibile, delle vostre cognizioni, è in Dio. Noi veggiamo dunque realmente tutto in Dio, benchè senza saperlo: le idee sono per conseguenza qualche cosa in sè, affatto distinta dal me e dagli obbietti che crediamo di percepire. Così, per esempio, l'estensione pura, elemento necessario della materia, non è per noi che un'idea.

Se facciamo astrazione da questa idea, tutte le qualità de' corpi divengono inconcepibili, laddove l'estensione è al contrario concepibile per sè medesima, o indipendentemente da ogni altra determinazione. Essa è dunque la sostanza intellettuale della materia.

Ma quando dimandasi se l'estensione è qualche cosa di più d'una idea, si scorge che l'affermativa non si può direttamente stabilire. Cartesio affin di provare l'esistenza de' corpi, ricorse alla veracità divina; ma la quistione non la riguarda, perciocchè noi possiamo dubitare facilmente e legittimamente dell'esistenza delle cose esteriori. Dio

non ci forza dunque di credervi ; non sarebbe dunque responsabile del nostro errore su questo punto , se non vi fosse di fatto alcun corpo.

Ma deve dirsi che non ve ne abbia, o che faccia d'uopo dubitarne ? No : perciocchè Dio si è manifestato straordinariamente agli uomini sotto le apparenze corporee ; e senza giudicare d'avanzo se queste apparenze corrispondessero o no ad una realtà fisica e materiale , non è men vero che vi sono , e che furono accompagnate da fenomeni al di fuori delle leggi ordinarie della natura. Questi fenomeni erano dunque l'opera di una potenza soprannaturale di Dio.

Or Dio dichiara positivamente che i corpi esistono ; egli li distingue dagli spiriti : vi ha dunque un mondo esteriore , il quale corrisponde alle idee che ne abbiamo , e di cui queste idee sono l'immagine.

Ma quale può essere la relazione tra la materia e lo spirito , per esempio fra il corpo e l'anima ? Non se ne concepisce alcuna : il corpo non può operare sullo spirito , e non si comprende d'avvantaggio l'azione dell'anima sul corpo. La sola potenza infinita può colmar questo abisso. Iddio adunque è quello che muove le nostre membra in seguito della nostra volontà , ed egli ancora imprime nella nostra anima le sensazioni che proviamo dopo l'impressione de' corpi su i nostri organi. Queste impressioni non sono dunque che le cagioni occasionali, ma non la cagione efficiente delle nostre sensazioni , delle nostre percezioni ed idee. Dicasi lo stesso della nostra volontà rispetto a' nostri movimenti corporei.

Ma vi ha di più , ed è che i corpi non sono dotati di veruna attività ; Dio è quello che li muove. L'azione dell'uno sull'altro , l'urto non ispiega d'avvantaggio il moto secondario o comunicato : i corpi non sono dunque ancora che l'occasione del moto gli uni degli altri.

Ma poichè Dio è quello che fa tutto nel mondo fisico, ed è sapientissimo, il mondo, ch'è opera sua, esser deve degno di lui, cioè deve essere il migliore possibile. In gui-

sa che i difetti che noi crediamo di ravvisarvi, non sono che la conseguenza necessaria di leggi feconde di effetti, senza delle quali il mondo sarebbe o impossibile, o incomparabilmente meno perfetto che ora non l'è. Può dunque dirsi del mondo ch'è perfetto, perciocchè non ve ne ha un altro migliore possibile, e ch'è tutto ciò che può essere una creazione emanata da una potenza, d'una saviezza e d'una bontà infinita. Non ci resta adunque, per rendere omaggio al Creatore, che poter comprendere la perfezione della sua opera.

La logica e la morale di Malebranche sono una conseguenza della sua psicologia e della sua metafisica. Se non vi ha di vero che l'idea, se tutto ciò ch'è sensibile non è che una specie d'illusione, ne seguita che dobbiamo avere la più grande diffidenza de' dati de' sensi e de' giuochi dell'immaginazione; che l'errore non è possibile che a condizione della volontà o dell'azione dell'uomo, e confondendo il sensibile coll' intellettuale puro. Noi dobbiam dunque applicarci a tutt'uomo a separare l'elemento intellettuale dall'elemento sensibile, ed a tenerci nella regione del primo; o almeno a non perderla di vista, affin di dirigerci con essa nella regione inferiore del sensibile.

La volontà deve avere per iscopo e per incitamento il solo bene, al pari che l'intelligenza deve tendere del continuo al vero. Il bene è l'ordine, e « non v' ha altra virtù » che l'amore dell'ordine; senza questo amore, tutte le » virtù sono false. Non devesi confondere i doveri colla virtù, potendosi senza virtù adempiere ai proprii doveri. Per » difetto di consultar la ragione, si approvano e si seguono costumi riprovevoli. La fede serve la ragione o vi conduce: perciocchè la ragione è la legge suprema ed universale di tutte le intelligenze ».

» L'amore dell'ordine non differisce dalla carità. Il solo » amor libero, abituale e dominante dell'ordine immutabile » è quello che ci giustifica. — Gli atti producono le abitudini, e le abitudini gli atti. — L'amore dell'ordine deve

» essere rischiarato per essere regolato. — Non si può amare
 » il male ; ma si può prendere per un male ciò che non è
 » nè bene nè male. Nella guisa stessa , non si può abbor-
 » rire il bene ; ma il vero bene è effettivamente il male de'
 » malvagi , o la cagione vera delle loro miserie ».

3°. *Spinoza* (1632-1677) , prendendo le mosse dal fea-
 lismo di Cartesio , e ragionando alla maniera de' geometri
 sulle idee di cagione assoluta , di sostanza e di modo , come
 Cartesio avevale definite , giunse al panteismo idealista , co-
 me Hume era giunto allo scetticismo partendo dal sensua-
 lismo di Locke. Or ora vedremo che , esaminando più scru-
 polosamente i suoi principii , avrebbe potuto giugnere egual-
 mente allo scetticismo : perciocchè l'empirismo ed il razio-
 nalismo puro vi conducono egualmente.

Ma preoccupato del punto di veduta obbiettivo delle idee ,
 ne seguì le conseguenze con una logica imperturbabile. Per
 mandare ad effetto una simile impresa oltre l'ingegno , era
 ancor necessario il carattere , il coraggio morale ; e tutta
 la vita di Spinoza ne somministra la pruova.

Secondo Spinoza , tutta la filosofia non è che l'arte della
 virtù ; ma la virtù non è che l'amore di Dio , derivante
 dalla sua conoscenza. Per tal ragione tutta la sua dottrina
 prende il nome di *Etica*. La sua opera dividesi in due par-
 ti : nella prima tratta dell'infinito o di Dio ; nella seconda ,
 del finito o dell'uomo.

Ecco ne' proprii termini dell'autore il sunto del suo
 sistema.

» Per *causam* sui intelligo id *cujus* *essentia* involvit
 » *existentiam* , sive id *cujus* *natura* non potest concipi nisi
 » *existens* ».

» Per *substantiam* intelligo id quod in se est et per se
 » concipitur , h. e. *cujus* *conceptus* non indiget *conceptu*
 » *alterius rei* , a quo formari debeat ; — porro *substantia*
 » *hujusmodi* esse nequit nisi una , nec fingi potest produc-
 » ta ab alio , ac necessario est infinita ».

» Per *attributum* intelligo id quod *intellectus* de sub-

» stantia percipit tamquam ejus essentiam constituens; per
 » modum intelligo affectiones substantiae, sive id quod in
 » alio est, et per quod etiam concipitur ».

» Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est,
 » substantiam constantem ex infinitis attributis, quorum
 » unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.
 » — Deus porro, sive substantia constans infinitis attribu-
 » tis, necessario (vere et aeternae) existit ».

» Infinitum (adeoque etiam substantia infinita) abso-
 » luta affirmatio est. — Porro ex eadem ratione infiniti se-
 » quitur etiam infinitum nonnisi unum et quidem indivisi-
 » bile esse posse. Sequitur secundo rem extensam et rem
 » cogitantem vel Dei attributa esse, vel affectiones attribu-
 » torum Dei ».

» Quidquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse vel
 » concipi potest. Ex necessitate autem divinae naturae in-
 » finita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum
 » divinum cadere possunt) sequi debent ».

» Quodcunque singulare, sive quaevis res quae finita
 » est et determinatam habet existentiam non potest existe-
 » re, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum
 » et operandum determinatur ab alia causa, quae etiam fi-
 » nita est, et determinatam habet existentiam, et sic in in-
 » nitum ».

» Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coac-
 » tus, agit. Deus ergo est omnium rerum immanens, non
 » vero transiens. Deus est causa efficiens non tantum rerum
 » existentiae sed etiam essentiae ».

» In rerum natura nullum datur contingens, sed om-
 » nia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo
 » modo existendum et operandum ».

» Per naturam naturantem intelligendum est id quod in
 » se est et per se concipitur, nempe Deus, quatenus ut
 » causa libera consideratur. Per naturam naturatam autem
 » intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae, sive
 » uniuscujusque Dei attributorum sequitur; hoc est omnes

» attributorum Dei modos , quatenus considerantur ut res
 » quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse nec concipi
 » possunt ».

» Deus non operatur ex libertate voluntatis. Et res nullo
 » alio modo neque alio ordine a Deo produci potuere, quam
 » quo productae sunt. Porro intellectus Dei , qui est vera
 » causa rerum , cum ipsius voluntate et potentia essentia-
 » liter unum et idem est. Nec agit Deus sub ratione boni,
 » sic enim aliquid esse extra Deum boni deberet , quod a
 » Deo non dependet , vel ad quod tamquam ad certum scopum
 » collimet. Dei quoque potentia est ipsa ejus essentia:
 » ex sola enim necessitate Dei sequitur Deum esse causam
 » sui et omnium rerum ».

» Cogitatio attributum Dei est. — Etenim singulares cogitationes , sive haec et alia cogitatio, modi sunt qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. Competit ergo Deo , utpote necessario virtute cogitandi infinito, infinita infinitis modis cogitare ; h. e. datur in Deo necessario idea tam ejus essentiae quam omnium quae ex ejus essentia necessario sequuntur. Omne enim quod in Dei potestate est , necessarium est ».

» Extensio attributum Dei est , sive Deus est res externa. Omne quidquid est , et ab infinito intellectu concipitur , ad unicam tantum substantiam pertinet ; imo una et eadem est substantia quae jam sub hoc , jam sub illo attributo comprehenditur. Etenim , e. g. ; modus extensionis et idea illius modi una eademque est res , sed duobus modis expressa. — Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. — Et ideo sive naturam sub attributo extensionis , sive sub attributo cogitationis concipimus , unum eundemque ordinem , sive unam eandemque causarum connexionem, h. e. easdem res invicem sequi concipimus ».

» Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones , sive modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. — Per corpus intelligo modum

» qui Dei essentiam , quatenus ut res extensa consideratur ,
 » certo et determinato modo exprimit. — Per ideam intelligo
 » mentis conceptum quem mens format propterea quod res
 » est cogitans. Ideae rerum singularium sive modorum es-
 » sentiae formales in Dei attributis continentur ».

» Idea Dei „ ex qua infinita infinitis modis sequuntur,
 » unica tantum esse potest : non enim comprehendit intel-
 » lectus divinus quidquam nisi ipsum Deum et ejus attri-
 » buta. Est autem Deus non nisi unicus ».

» Una substantia non potest produci ab alia substantia ».

Così dunque non vi ha che unq̃ sola sostanza con due determinazioni , il pensiero e l'estensione ; e questa sostanza è Dio.— Or è facile osservare ciò che diviene la personalità, la libertà , l'imputabilità , la moralità e la vita futura in un simile sistema. Quindi Spinoza fa scomparire la nozione istessa di bene e di male morale , risolvendola nel piacere e nel dolore.

La dottrina di Spinoza è la più vera conseguenza che siasi mai tratta dal realismo razionale , cioè dall'effettivazione de' concetti ontologici della ragion pura. La riguardiamo perciò come inconfutabile coll'antica metafisica. Ma se distinguesi con Kant i fenomeni della realtà ; se si riconosce che le categorie di sostanza e di modo , di cagione e di effetto , ecc. non hanno valore che nella regione della speranza ; se da un altro canto si sa vedere il vizio o l'arbitrio delle definizioni di Spinoza , tutto il suo sistema è abbattuto , ed è facilissimo confutare un sistema perfettamente ragionato , se si può investirne le basi. Or noi crediamo che quelle dello spinozismo sono inconciliabili colla vera ontologia : il che non impedisce che questo sistema non sia uno de' più forti e de' più stupendi concepimenti dello spirito umano. È un edificio logico che s'innalza con una grande maestà ; ma non ha che un valore subbiettivo , ipotetico , e di deduzione. Molti impresero di confutare Spinoza , e tra gli altri Pietro Poiret ; Francesco Lami ; lo stesso Fénelon nel suo trattato dell'esistenza Dio ; Jacquelot ; Jensiùs ; Wolf ; Kortholt , e Condillac nel suo Trattato dei sistemi , cap. 10.

Lo spinozismo non ha mancato di partegiani, da Luigi Meyer, editore delle opere postume del filosofo olandese, sino a Schelling e de Saint-Glain, che lo ha tradotto sotto i falsi titoli seguenti: *La Clef du Sanctuaire, par un savant homme de notre siècle*; — *Traité des Cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes*; — *Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier*. Quest'ultima traduzione contiene più annotazioni delle due altre.

§ III. *Filosofi che si rapportano a Bacone o a Cartesio meno de' precedenti.*

S'egli è vero che la riflessione filosofica oscilla tra l'empirismo ed il razionalismo, secondo che seguita di preferenza l'uno o l'altro di questi due elementi, per farne il pieno della conoscenza, le altre direzioni sono allora subordinate a quelle, e potrebbero rigorosamente rannodarsi. Per questo effetto lo scetticismo trovasi sempre in germe nell'una o nell'altra di queste due forme capitali del dommatismo, perciocchè il sensibile è subbiettivo, ed il razionale puro non è ancora altro che idea con carattere di obbiettività, carattere il quale fa anche parte dell'idea. Da ciò si deriva uno scetticismo sensualista e grossolano che nega il razionale puro, ed uno scetticismo alto, più nobile, più profondo, il quale altro non ammette che l'idea di ragion pura.

Il primo di questi scetticismi ha più gradi, secondo che non ammette altro che realtà sensibili, e che nega tutto ciò che non si percepisce nell'ordine ontologico, ma ammettendo ancora i concetti di vero, di bello, di bene morale, come concetti puri e semplici; oppure che li nega, non credendo che a realtà sensibili ed alle impressioni che ne risultano; oppure in fine, secondo che nega tutti i concetti della ragione, quelli che si riferiscono alle realtà soprannaturali e naturali, e quelli che non vi si riferiscono

immediatamente, salvo a ritenere solo le sensazioni e i concetti. È questo il più compiuto grado di scetticismo empirico; nè potrebbe esserlo di più senza cessare di essere.

Lo scetticismo razionale presentasi egualmente sotto più aspetti, secondo che nega le realtà materiali, e crede nel medesimo tempo a realtà immateriali ed ai concetti puramente logici della ragione, come sono quelli del vero, del bello, del buono, ecc.; ovvero secondo che nega ogni realtà superiore per credere soltanto alla propria: questo è l'idealismo subbiettivo, il quale del resto crede facilmente ai concetti logici, dei quali abbiám parlato; oppure in fine, secondo che non ammette veruna realtà, o che riconosce di non pensar nulla, che non può quindi nulla pensare, non ammettendo così che pure idee, le quali hanno del resto tutti i loro caratteri di obbiettività: è questo l'idealismo assoluto, l'ultimo grado dello scetticismo razionale¹.

Non vi ha dunque scetticismo assoluto; ogni scetticismo è dunque necessariamente parziale; e da un altro canto, questa negazione parziale cade necessariamente, sia nel senso razionale, sia nel senso empirico; il che permette di distinguere lo scetticismo in empirico o in razionale. Se la negazione parziale cadesse egualmente da' due lati, non sarebbe scettica, ma una veduta limitata.

Il misticismo componesi necessariamente d'immagini e di concetti razionali, trasportati in una regione soprannaturale. Se le immagini predominano, il misticismo assume un carattere di superstizione; può essere allora più o meno stravagante e più o meno vivo, secondo il grado, da una parte, di debolezza della ragione per coordinare queste im-

¹ Non vi ha idealismo obbiettivo puro, essendochè non vi ha ragione di non credere in sè come realtà, se pur non si ammetta una sola realtà, una realtà assoluta; ma allora l'epiteto d'*obbiettivo* non più converrebbe. Quanto all'idealismo subbiettivo, è possibile, perciocchè distinguendosi già l'io dalla sua idea, questa idea basta per se sola per formare un non-io, e però per giustificare l'epiteto di *obbiettivo*.

magini, e secondo il grado della loro vivacità dall'altro¹.

L'empirismo congiunto al razionalismo, il materialismo allo spiritualismo, il naturalismo al supernaturalismo, il realismo all'idealismo, è un partito che può sembrar largo e molto conciliante, più che conforme alla natura delle cose, al senso comune, e per conseguenza il solo vero; ma per poco che si stringe, si turba, e cade inevitabilmente nell'idealismo. Questa caduta distingue in un modo manifesto la filosofia tedesca di oggidì. Ma innanzi di esaminarla, dobbiam dire alcun che di certi filosofi, le cui dottrine sono men facili a classificare di quelle de' filosofi che abbiamo già esposte. Tali sono:

1°. *Grozio* (1583-1645), il quale occupossi del dritto naturale; *Oldendorp* (1506-1567), *Hemming* (1513-1600), *Winkler*, *Alberico Gentile* (-1611), *Seldeno* (1584-1654), *Zentgrav* ed *Alberti*, *Puffendorf*, ecc., i quali seguirono *Grozio*. Questa parte della filosofia prese più tardi in Alemagna un carattere scientifico che non ha mai avuto in Francia, dove *Burlamaqui* e *Vattel* sono rimasti in possesso delle scuole.

2°. I supernaturalisti e mistici: *Pascal* (1632-1662), *J. Engel* (1624-1677), *Gale* (1628-1677); *Cudworth* (1617-1688), *Eurico More* (1614-1687), *Parker* (-1688), *Podarge* (1625?-1698), *J. Böhme*, *Tommaso Bromley* (-1691), *Pietro Poiret* (1646-1719), ecc.

3°. Gli scettici: *Sorbière* (1615-1670), *Simone Foucher*,

¹ Kant definisce la superstizione in generale: il pregiudizio che consiste nello atimar la natura come non soggetta alle regole di cui l'intendimento le fa una legge; — e la superstizione religiosa: la credenza che Dio può operar altrimenti che con ragioni morali. — Il misticismo speculativo consiste nel credere, secondo lo stesso filosofo, che la ragione, per un soccorso particolare divino, o anche per mezzi naturali, può trascendere i suoi confini ordinari, essere illuminata in un modo tutto speciale, elevarsi compiutamente al di sopra delle leggi della percezione sensibile, e comunicare in gradi diversi colle supreme Intelligenze. — Il misticismo morale consiste nell'uscire dalle leggi della ragion pratica, come insufficienti per condurre alla perfezione. — In generale il misticismo ha dunque per carattere di voler essere più che ragionevole.

Glancill (-1680), *J. Desilhon* (-1666), *Ger. Herkhaym* (-1679), *Bayle* (1674-1706), ecc., che furono ribattuti da *P. Villemandy*, *Crousaz*, *Formey* (-1770), ecc.

4°. *Leibnitz* (1646-1716), mal pago e dell' empirismo di *Locke* e del dualismo di *Cartesio*, volle supplire all' uno ed all' altro col dare alquanto di estensione al primo e di profondità al secondo.

Distinguendo tre cose in ogni aggregato corporeo, il composto, il componente e la composizione; non ammettendo come reale che il componente, e non potendo ammetterlo che come elemento semplice, senza che un composto non comporrebbe di nulla, rigettò i composti primitivi o estesi come contraddittorii, e non ammise che realtà semplici, le *monadi*, come subbietti della fenomenalità esterna o interna. Ridusse dunque la composizione al suo vero valore, non ne fece che una idea di relazione, e negò i composti come realtà, perciocchè in fatti altro non sono che i componenti, più la loro relazione di composizione.

Non vi era più dunque distinzione tra lo spirito e la materia rispetto alla semplicità ed all'estensione; tutto ciò che è fu egualmente riconosciuto unico, semplice, inesteso, non vi fu più che una sola specie di sostanza; l'estensione cessò di essere l'essenza della materia: essa non ne fu più, come tutto il resto delle sue qualità, che un fenomeno.

Ma vi ha di più: siccome ogni monade esser deve determinata, e non può avere gli attributi dell'estensione, divien necessario che abbia quello della sensibilità e del pensiero. Quindi « la materia non è che un ammasso di un numero mero infinito di esseri, ciascuno de' quali è come un animale dotato di un'anima — e di un corpo organico ».

Una monade, pel fatto solo che è semplice, non può essere nè composta, nè decomposta, nè alterata. La sua creazione è istantanea, del pari che il suo annientamento. Per la stessa ragione ancora, una monade creata non può nemmeno avere azione sopra di un'altra. — I loro cambiamenti, come le loro qualità, sono dunque l'effetto di una

forza propria a ciascuna di esse. In virtù di questa forza e del modo col quale si esercita, una monade si differenzia dall'altra. Se non differissero, non ve ne sarebbero più, ma una sola.

» Non vi ha dunque vita soltanto per ogni dove, ma » rattrovasi in una infinità di gradi. — Quando la monade » è fornita di organi così aggiustati, che pel loro mezzo » distinguonsi le impressioni che ricevono, e per conse- » guenza le percezioni che le rappresentano, questa distin- » zione può trovarsi ancora nel sentimento, cioè in una per- » cezione accompagnata da memoria (cioè, un certo eco » della quale resta lungo tempo per farsi udire nell' occasio- » ne); e un tal essere vivente è detto animale, come la » sua monade dicesi anima. E quando quest'anima è elevata » sino alla ragione, si annovera tra gli spiriti ».

Vi ha dunque monadi con determinazioni senza coscienza; altre che ne hanno coscienza, ma non ricordanza; altre che ne hanno a un tempo coscienza e ricordanza, ma che mancano tuttavia di ragione; poi finalmente monadi che sono ancora dotate di ragione.

» Un'anima di quest'ultima specie è una imitazione di » Dio, e siccome Dio contiene l'universo eminentemente, » l'anima lo contiene virtualmente, essendo come un pic- » colo specchio centrale, ma attivo e vitale ». E passando da' principii delle cose a quelli delle nostre cognizioni, Leibnitz dice che « tutto ciò che noi conosciamo immediatamente » è ridotto sia a prime sperienze di fatto, sia a primi lumi » di ragione; gli uni e le altre sono incapaci di esser pro- » vati, e si può nominarli immediati: quelle, perchè vi » ha immediazione tra l'intendimento e l' suo obbietto; que- » sti, perchè vi ha immediazione tra il subbietto e il pre- » dicato ».

- Tutti i nostri ragionamenti si fondano su due principii supremi: quello di contraddizione o d'identità, principio delle verità necessarie ed astratte; e quello della ragione sufficiente, ch'è la base di tutte le verità dinamiche, em-

piriche o reali. Senza il primo, non vi ha metafisica nè matematiche possibili; senza il secondo, non v'ha fisica. L'uno è dunque la condizione di tutte le scienze razionali pure; l'altro, quella di tutte le scienze sperimentali. L'analisi dà l'uno e l'altro.

Applicando il principio della ragione sufficiente al mondo, trovasi in una sostanza necessaria, che contiene il mondo in una maniera eminente.

» I sensi, comunque necessari per tutte le nostre cognizioni attuali, non sono bastevoli per somministrarcele
 » tutte, perciocchè non danno mai altro che esempi, cioè
 » verità speciali o individue. Or tutti gli esempi che
 » fermano una verità generale, in qualsivoglia numero essi
 » sieno, non bastano per istabilire la necessità universale
 » di questa medesima verità: perciocchè non si sa che ciò
 » ch'è avvenuto avverrà sempre allo stesso modo. Dal che
 » sembra che le verità necessarie, quali si trovano nelle
 » matematiche pure, nella logica colla metafisica, e nella
 » morale, debbono aver principii, la pruova de' quali non
 » dipende da esempi, nè per conseguenza dalla testimonianza de' sensi, tuttochè senza i sensi non vi si sarebbe
 » mai pensato.

Se dalla teorica della conoscenza in generale noi passiamo ai principali punti che la determinano, a Dio, alle relazioni dello spirito col corpo, alla creazione, al mondo morale e al sommo bene, alla libertà, ecc. Leibnitz insegna che

Dio è il principio ultimo, unico ed universale di tutte le cose, e questa è la ragione per la quale egli è unico. Egli è tutto, sufficiente, assolutamente illimitato ed assolutamente perfetto. Non è soltanto il principio di tutto ciò ch'è esiste, ma ancora di tutto ciò ch'è possibile. Il suo intendimento è dunque il legame o il principio della verità eterna o delle idee.

Dio solo esiste già necessariamente, per ciò solo che l'idea ne è possibile: la sua possibilità contiene dunque la

sua realtà, e nulla può fare che questa non sia. Abbiamo altrove riferito la sua pruova *a priori* dell'esistenza di Dio.

Dio solo ancora è l'unità originale che ha sede in sè stessa, donde tutte le monadi create e derivate traggono la loro origine, e di cui sono come incessanti sfulgurazioni. Esse dipendono dunque da Dio, dalla sua intelligenza e volontà, quanto all'esistenza e quanto all'azione.

L'onnipotenza di Dio è dunque il principio di tutte le cose; la sua conoscenza ne contiene le idee o i prototipi, e la sua volontà produce i cangiamenti e l'esistenza secondo il principio del meglio possibile. Dio è dunque il solo ente che sia originalmente attivo nel mondo. Le monadi create sono forze attive di secondo ordine: perciocchè la potenza, la conoscenza e la volontà (che sono in Dio assolutamente infinite e perfette), ritrovansi nelle monadi create, ma sono più o meno limitate, secondo il grado della lor vita spirituale.

Ogni creatura non ha azione sopra di un'altra che secondo la misura della sua propria perfezione; essa deve essere al contrario tanto più dipendente quanto è più imperfetta: perciocchè l'attività di una monade è in ragione della chiarezza delle rappresentazioni, e la sua passività in ragione della loro oscurità.

La più grande perfezione di una creatura rispetto ad un'altra consiste in ciò ch'ella contiene la ragione dichiarativa di ciò che avviene in quest'altra. Dicesi allora che vi ha azione della prima sulla seconda.

Questa influenza fra sostanze semplici non può essere che in idea; nè può avere il suo effetto che colla divina intervento. Or ciascuna monade ha dovuto essere ordinata dal cominciamento delle cose con tutte le altre.

Vi ha dunque azione e reazione in fra tutte le parti della natura. Questa relazione scambievolmente è determinata da Dio secondo le qualità che riconosce nelle sostanze: in guisa che la relazione delle cose tra loro è regolata da un'armonia prestabilita.

Tutte le creature sono fatte per ciascuna , e ciascuna per tutte. Ond'è che ciascuna monade è come uno specchio vivente e perpetuo di tutto l'universo.

Ma la immagine ne è oscura pel più gran numero delle parti dell'universo , per quelle che sono lontane nel tempo e nello spazio. La sola monade divina percepisce tutto chiaramente e sotto tutti gli aspetti , sotto tutte le relazioni a un tempo.

L'anima rappresenta soprattutto il corpo pel quale ella è fatta , ed il corpo l'anima alla quale è congiunto ; ma tuttochè queste due cose pajono esercitare un'influenza l'una sull'altra , sono non pertanto affatto dipendenti , per la ragione che il principio di ogni monade le è proprio , e l'influenza di una monade creata sopra di un'altra è impossibile.

Il corpo seguita le sue proprie leggi , l'anima le sue ; e per virtù dell'armonia prestabilita tutto avviene come se fosse influenza scambievole. L'anima opera secondo la legge delle cause finali , con desiderii , fini e mezzi , il corpo secondo la legge delle cagioni efficienti o de' movimenti : e questi due ordini di operazioni , di cagioni e di fini , sono in perfetta relazione tra loro.

Quindi tutto il dramma della vita umana , che forma la materia della storia , è stato preconcepito da tutta l'eternità con una infinità di altri nell'intendimento divino.

Il corpo è l'intermedio tra l'anima e l' resto dell'universo ; ogni corpo ha la sua unità , la sua entelechia , la sua anima. Ciascun corpo è composto di altri infiniti , i quali hanno eziandio la loro vita propria : in guisa che la più piccola parte della materia contiene un mondo di creature viventi. Non vi ha nulla d'inculto , nulla di sterile , nè di morto nell'universo ; non v'ha caos o confusione , se non in apparenza.

Vi ha delle metamorfosi in animali , ma non metempsi-cosi. Non v'ha nè generazione nè morte parlando propriamente , ma solo evoluzioni , accrezioni , involuzioni e diminuzioni. — Donde concludesi che il corpo organico è an-

teriore al concepimento, come l'anima nel corpo, e perciò l'animale tutto intero. Il concepimento altro non è che una disposizione a ricevere un grado di vita superiore. — Donde concludesi eziandio che, non ostante le apparenze contrarie, l'animale non può annientarsi.

Vi ha dunque questa differenza tra le anime ordinarie (quelle de' bruti) e gli spiriti, che le prime sono in generale specchi viventi o immagini della universalità delle creature, laddove gli spiriti sono immagini della divinità istessa, come autore della natura. E questa è la ragione per la quale gli spiriti sono capaci di una certa società con Dio, il quale non ne è soltanto il creatore, ma ancora il principio ed il padre. Per la ragione stessa altresì tutti gli spiriti formano insieme la città di Dio, il più perfetto di tutti i reami sotto un monarca perfetto.

Questo reame è il mondo morale nel mondo fisico: in quello mostrasi particolarmente la bontà di Dio, in questo la sua saviezza, e per ogni dove la sua possanza.

Un'armonia necessaria ed eterna è tra il regno fisico della natura e il regno morale o della grazia, cioè tra Dio considerato come architetto del mondo, e lui stesso considerato come monarca della città divina.

Una conseguenza di quest'armonia è che la natura conduca alla grazia, che l'ordine fisico obbedisca all'ordine morale. La possanza dell'architetto del mondo è stata guidata dalla sua santità. Ed ecco perchè i dabbene trovano tosto o tardi la natura favorevole, e i malvagi la trovano contraria.

La felicità dell'anima consiste nella sua unione con Dio, a condizione tuttavia di non cessare di operare e di adempiere ai suoi doveri dopo questa unione, senza che sarebbesi *quietismo*.

La libertà, la quale sembra essere singolarmente minuita dalla dipendenza in cui Leibnitz concepisce l'anima rispetto a Dio, e dalla liberazione stessa in cui la pone riguardo al corpo, perciocchè sembra allora operare, ed ope-

rare in un modo piuttosto che in un altro, senza ragioni occasionali, ma necessariamente ed in virtù della sua essenza, è intanto sostenuta da Leibnitz. « La libertà dinota » un potere di fare quello che vuoi e perchè vuoi: in » guisa che se non si volesse, non si farebbe; farebbesi » ancora tutt'altra cosa di ciò che si fa se si volesse ».

L'intelligenza è come l'anima della libertà; la spontaneità e la contingenza ne sono come il corpo e la base. La libertà esclude la necessità metafisica (l'opposto della quale sarebbe l'impossibile), ma non esclude la certezza e la determinazione, cioè la necessità morale (il cui opposto sarebbe l'inconveniente). Ma vi ha di più, ed è che noi non siamo mai più liberi che quando seguiamo ciò soltanto che prescrive la ragione, senza lasciarci trasportare da alcuna passione.

L'anima trova in sè stessa e nella sua natura ideale le ragioni delle sue determinazioni appropriate a tutte le circostanze esteriori, e in questo modo è determinata da tutta l'eternità a fare liberamente ciò ch'ella doveva fare, ed opera di fatto di suo proprio impulso durante la sua esistenza.

Il male, anche morale, considerato nel senso metafisico, non è mai che una conseguenza necessaria della natura finita degli enti creati. Or ogni limitazione è negazione, e non ha per conseguenza alcuna cagione effettiva nel senso proprio della parola, ma solo una cagione difettiva. Il male non essendo così che la privazione dell'essere, e l'azione di Dio avendo sempre alcun che di positivo per oggetto, Dio non ha propriamente bisogno di essere giustificato del male che avviene nel mondo.

Dio non è autore del male, ma solamente del bene; la cagione del male dee cercarsi nella natura ideale delle cose, la quale non dipende dalla volontà divina, perciocchè le imperfezioni delle creature sono l'effetto della limitazione della loro natura, limitazione ch'è l'effetto delle relazioni che limitano la loro esistenza ed essenza: il che ha fatto dire a Platone nel Timeo che il mondo deve la sua esistenza all'intendimento divino congiunto alla necessità.

D'onde concludiamo che Dio vuole *a priori* o *antecedentemente* ogni bene in sè, ma ch'egli non vuole *conseguentemente* che il più gran bene possibile come fine, e che può ricorrere per conseguirlo ad alcun che d'indifferente come mezzo, od anche al male fisico; ma che può solo permettere il *male morale* come *condizione* senza la quale il più gran bene non si otterrebbe.

Dio è fuori dubbio cagione di ciò [ch'è materialmente cattivo, ma non di ciò che lo è formalmente o intenzionalmente, di ciò che è malizia: egli non è dunque più cagione del peccato che il corso del fiume non è cagione della lentezza del cammino del battello, di cui esser può l'occasione.

La prescienza di Dio non rende una verità più determinata: un fatto è preveduto da Dio perchè è determinato ed è vero, ma non deve essere determinato perchè è preveduto: non vi ha nulla in questa conoscenza dell'avvenire che passato e presente.

Propriamente parlando, noi vogliamo *operare*, ma non vogliamo *volere*: altrimenti potremmo dire che *vogliamo aver la volontà di volere*, il che menerebbe all'infinito. Facciamo scelta delle nostre azioni con un atto della volontà, ma non iscegliamo gli atti stessi della volontà.

Vi ha due specie di verità: le une *etern*e, assolute, necessarie, l'opposto delle quali implica contraddizione: tali sono le verità logiche, metafisiche e matematiche; le altre *positive*, che sono l'effetto delle leggi alle quali Dio ha voluto sottopor la natura, e che può sospendere o distruggere con un *miracolo*, cioè che qualche cosa di contrario al corso ordinario della natura è possibile, ma che nulla di contrario alla sua essenza non può avvenire (perciocchè l'assolutamente impossibile non può accadere). D'onde concludesi che la fede e la rivelazione non si oppongono mai a qualche verità logica, metafisica o matematica dimostrabile, sebbene esser possano opposte a qualche verità positiva insegnata dalla sperienza.

Quindi tutti i teologi convengono che verun articolo di

fede non può essere contraddittorio o contrario a dimostrazioni di una certezza pari a verità matematiche, nel caso per esempio in cui l'opposto della conclusione può ridursi all'assurdo o alla contraddizione.

Vedi, come supplemento alla filosofia di Leibnitz, Hanschius, Belfinger, Thummig, ecc. — Leibnitz, nei suoi Nuovi Saggi, cap. I, dichiarasi manifestamente per eclettico.

E per la conoscenza di questa filosofia, vedi Condillac, *Trattato dei sistemi*; Kant, *Critica della ragion pura*; — dei *Progressi della Metafisica in Alemagna dopo Leibnizio*. — Risposta ad Eberhard, il quale pretendeva trovar la filosofia critica in Leibnizio; — *Vano tentativo di ogni Teodicea*, ecc.

5°. Si può riguardare come continuatori della filosofia dommatica e razionalista di Leibnizio, Cristiano Tomasio (1655-1728), il quale aveva una tendenza mistica; Buddeo (1663-1729), Gudling (1671-1729), Andrea Rüdiger (-1731), e soprattutto Wolfio (1679-1754).

Wolfio divide la filosofia in teorica e pratica. La prima comprende l'ontologia, la psicologia, la cosmologia, e la teologia naturale. La seconda dividesi in morale, politica, e dritto di natura e delle genti.

Definisce la filosofia: « *Scientia eorum quae sunt, vel fiunt, quorumque ratio reddi potest* ».

L'ontologia di Wolfio distinguesi da quella di Leibnizio in questo, che il primo riconosce l'esistenza delle cose composte, come *ὅντας ὄντα*; in ciò che, ammettendo l'azione in tutte le cose semplici, non accorda a tutte una facoltà rappresentativa; in ciò in fine che è dualista, distinguendo lo spirito e la materia.

Non ci distenderemo d'avvantaggio sulla filosofia di Wolfio, la quale non ha un gran carattere di originalità, essendo più notevole pel suo metodo esteriore, analogo a quello delle matematiche, che in sostanza. Essa presenta sotto questo rispetto l'esempio di un tentativo di ordinare scientificamente le diverse parti della scienza, e di eseguir medesimamente

ciascuna parte. La nomenclatura e le divisioni di Wolfio si rinvencono sovente ne' suoi successori, ed anche in Kant.

Tra i filosofi dommatici che seguirono o si levaron contro la filosofia leibnizio-wolfiana, distinguesi *Knutzen* (-1751), che fu il maestro di Kant, *Meyer* (-1777), *Lambert* (1728-1777), *Irwing* (1728-1801), *Crusius* (1712-1775), *Baumgarten* (1714-1762), *Baumy*, *Tetens* (1736-1805), *Eberhard* (1738-1809), *Feder* (1740-1821), *Platner* (1744-1818), *Tittel* (1749-1816).

CAPITOLO SECONDO

DA KANT SINO A' DÌ NOSTRI.

PRIMA SEZIONE.

DOMMATISMO SCIENTIFICO.

§ I. *Idealismo critico o trascendente di Kant.*

I.

KANT E LA SUA DOTTRINA.

Insino ad ora i filosofi si erano assai più occupati della materia della conoscenza che dello strumento che serve ad acquistarla. Cartesio aveva ben fatto ripiegare il pensiero sopra sè medesimo affin di ammettere solo le idee che sarebbero accompagnate dal carattere dell'evidenza; ma non aveva pensato a riconoscere scientificamente la sfera legittima di azione della ragione. Il principal merito di Kant è di avere adempito a questo malagevole uffizio. Non diremo già che ha segnato i limiti del legittimo esercizio della ragione; ma crediamo che li ha riconosciuti il primo in un modo

scientifico e difinitivo : egli è il Copernico ed il Newton del mondo intellettuale , ed egli stesso si paragona al primo di questi grandi uomini. Nella stessa guisa che Copernico ha spiegato i fenomeni celesti , supponendo contro le apparenze che siam noi che giriamo colla terra intorno al sole ; così Kant spiega i fenomeni della conoscenza coll' ipotesi , diciam meglio , col fatto evidentissimo dei dati subbiettivi della ragione umana. Egli fa osservare che il mondo fenomenale non diventa intelligibile che alle condizioni che vi si aggiungano delle nozioni *a priori* dell'intendimento ; che questi fenomeni stessi non essendo che il mondo apparente , e non il mondo reale (che è sconosciuto in sè) , la materia e la forma della conoscenza sono subbiettive , tuttochè abbiano un senso , un valore obbiettivo. Dimostra che le categorie o nozioni pure dell'intendimento non oltrepassano la speriienza reale o possibile , il fenomenale , e che sono intanto l'anima di ogni conoscenza. D'onde conclude che non vi ha conoscenza possibile per l'uomo fuori della speriienza ; che le leggi dell'intendimento sono naturalmente , ed anche necessariamente quelle del mondo fenomenale ; e che quindi l'ordine del mondo, i generi , le specie , tutto ciò in somma che dicesi legge della natura , ha la sua ragione ed il suo senso nello spirito umano ; solamente vi ha alcun che al di fuori , perfettamente e necessariamente incognito in sè , che è l'*occasione* del magistero dell'intendimento.

La ragione pratica è ancor meglio considerata nel sistema di Kant , che la ragione speculativa. Essa è assoluta , autocrata. Non vi ha incognito per lei ; ella comanda chiaramente e senza condizione. Kant ne concluse la libertà e l'esistenza di un Dio per regolarla.

Emmanuele Kant , nato in Koenigsberg addì 22 aprile 1724 , morì in questa medesima città addì 2 febbrajo 1804. La sua vita fu quella di un sapiente. Contava tutti i suoi momenti ; il suo tempo era scrupolosamente distribuito , e verun uomo al mondo non è stato mai più fedele osservatore delle regole di condotta ch'erasi imposte. Ecco in quali

termini ne parla Herder: « Sono stato avventurato di co-
» noscere un filosofo, e di averlo avuto a maestro. Ne' suoi
» anni maturi egli aveva tutta la giocondità di un giovane,
» e la conservò all'estrema vecchiezza. La sua fronte aperta,
» formata per la meditazione, era la sede di una soddisfa-
» zione e d'una serenità imperturbabile. La parola più fe-
» conda di pensieri scorreva dalle sue labbra. Le celie ar-
» gute, la stessa giovialità erano come al suo comando, ed
» il suo insegnamento era la conversazione più facile e più
» interessante. — Faceva gran caso delle opere di Rousseau,
» che allora vedevano la luce, e faceva sempre ritorno alla
» conoscenza imparziale della natura ed al valore morale
» dell'uomo. La storia dell'umanità, delle nazioni e del
» mondo esteriore, la fisica, le matematiche, e la sperien-
» za erano le fonti alle quali attingeva le materie proprie
» a vivificare le sue lezioni e i suoi colloqui. Apprezzava
» tutto ciò che porta il pregio di sapersi. Verun intrigo, ve-
» runa setta, verun pregiudizio, verun nome autorevole,
» non aveva sopra di lui la menoma influenza, tostochè trat-
» tavasi di propagare e sostenere la verità. Incoraggiava ed
» obbligava in un modo amabile a pensare da sè; la sua a-
» nima non conosceva il dispotismo. — La sua piacevole im-
» magine è tuttavia innanzi ai miei occhi; — era un Soera-
» te per le sue intenzioni. Io auguro alla sua filosofia tal
» riuscita, che dopo avere sradicato le spine della sofistica,
» faccia erescere la semenza dell'intendimento, della ra-
» gione, e d'una legislazione morale pura e felice. »

Daremo un'analisi alquanto estesa delle sue principali
opere: la *Critica della Ragion pura*, quella della *Ragion*
pratica, e quella del *Giudizio*.

IDEA DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA ¹.

Tutto ciò che finora si è fatto in metafisica devesi considerare come non avvenuto. La pruova che questa scienza, quale essa è, non è tale, si è che non è universalmente ammessa; essa ha della scienza solo l'apparenza. Trattasi adunque prima di ogni altra cosa di sapere se questa scienza sia o no possibile. Una tale quistione doverasi esaminare da gran tempo. Ma non potevasi intanto agitarla prima di aver riconosciuto la vanità della metafisica, quale si è concepita e fatta insino ad ora.

Tale quistione suppone dunque che si rivochi in dubbio tutto ciò che ha preso il nome di metafisica, dubbio che deve rivoltare coloro che non l'hanno, e per conseguenza indisporli dell'esame che richieggiamo, ed al quale ci applieremo.

Da Locke e Leibnizio, o piuttosto dal nascimento della metafisica, Davide Hume è quello, le cui idee hanno più penetrato innanzi nella scienza; e tuttochè abbia seguito un solo concetto, quello di cagione, siccome poteva dire di ogni altra proposizione sintetica *a priori* ciò che diceva del principio di causalità, in questo punto unico era il principio della negazione assoluta di ogni metafisica.

Ebbe perciò i suoi avversari: Reid, Oswald, Beattie e Priestley procurarono di confutarlo; ma egli è evidente da un canto, ch'essi prendono per accordato ciò ch'egli non accorda affatto, e dall'altro, che gli fanno negare ciò che non nega, ciò di cui nemmeno dubita. Perciò questa confutazione non ha in nessuna maniera fatto avanzare la quistione, non essendo abbastanza profonda, e non toccava il nodo della difficoltà. Indarno se n'è riferivano al *senso comune*: perciocchè, oltrechè questo è un oracolo che fa d'uopo com-

¹ Estratto de' *Prolegomeni ad ogni Metafisica futura*. (in tedesco, ediz. Roz., 1838, t. 3.)

prendere, ciascuno può invocarlo con egual dritto, ed il fatto sta che si tace, o non sa quello che dice allorchè trattasi di giudizi alquanto profondi e fuori della speranza (p. 8 e 9).

Questo scetticismo di Hume fecemi uscire dal mio asopimento dommatico, e fecemi ricercare il numero, l'origine, la legittimità e la sfera di applicazione de' concetti razionali. La soluzione di tali quistioni produsse la *Critica della ragion pura*, di cui qui diamo l'analisi.

Si vedrà che la scienza della quale trattasi è affatto nuova, e che la idea non erane sorta nella mente di alcuno: perciocchè il dubbio di Hume altro non è che un dubbio, laddove la *critica* è una scienza. Bastami del resto di salvare la scienza, altri la renderanno popolare (p. 12).

Non è possibile di cambiar nulla nella critica: essa forma un tutto sì compatto, e tutte le parti della quale sono talmente subordinate le une alle altre, che trattasi di abbracciarla, o lasciarla tutta intera (p. 13). Il che non vuol dire che non si possa analizzare, senzachè non avremmo a far nulla.

Passiamo a presentarne i risultamenti in un modo *analitico*, mentrechè il metodo per lo avanti seguito era stato e doveva essere *sintetico*. Se a qualcuno quest' analisi parrà oscura, non possiamo dirgli altro che non è obbligato di esser metafisico, e che la natura gli ha senza dubbio com-partito un diverso ingegno che farà bene di coltivare. Ma fa d'uopo, se persiste nella intenzione di voler esser metafisico, che comprenda la mia soluzione e l'abbracci, o che la confuti scientificamente e diane un'altra: il volgare pretesto della oscurità non è che un sotterfugio della infigardaggine, o della incapacità.

DE' CARATTERI DI OGNI COGNIZIONE METAFISICA.

Le idee metafisiche sono di ragion pura, e non di speranza, sia esterna, sia interna. Esse dunque esser debbono *a priori*.

L'attributo di ogni giudizio è *dichiarativo* o *ampliativo* del subbietto, e per conseguenza *analitico* o *sintetico*: a cagion di esempio, tutti i corpi sono estesi; alcuni corpi sono pesanti. Il principio dei giudizi *analitici* è quello di contraddizione. Questo giudizio: l'oro è giallo, è anche analitico, ma non puramente *a priori*.

Sonovi giudizi *sintetici a posteriori* (tutti quelli di esperienza), ed altri *a priori*; ma si rassomigliano in questo, che hanno altresì un principio diverso da quello di contraddizione.

Vi ha giudizi *sintetici empirici*, e giudizi *sintetici matematici*. Quanto a' primi, non vi è difficoltà; e non ostante l'apparenza contraria de' secondi, per esempio $7 + 5 = 12$, sono intanto *sintetici*: essendochè la relazione addizionale di 7 più 5 in questo esempio non è già 12, ma semplicemente il concetto della loro somma, qualunque ella sia. Per ottenere questa somma, fa d'uopo passare per le unità successive dell'uno di questi numeri, ed aggiugnerle così alle unità dell'altro. Ciò è soprattutto manifesto nei numeri grandi, il che vuol dire che la intuizione è necessaria per operare la sintesi. Avviene lo stesso nelle proposizioni geometriche; per esempio: la linea retta è il più breve cammino da un punto all'altro. L'idea di *dritto* non implica alcuna quantità, ma solo una qualità; essa non contiene dunque la nozione di *più breve*, e non può renderla all'analisi¹.

Il prendere sovente alcuni giudizi *sintetici* per giudizi *analitici* deriva da che si confonde la necessità di concepire una nozione in un'altra, con quella di *rannodare* una nozione *ad* un'altra.

Ma altro è ciò che *trovasi* in un'idea, altro ciò che

¹ I geometri suppongono sì alcuni principii analitici, ma se ne servono solo come proposizioni identiche pel concatenamento metodico delle idee, e non come principii. Tali sono, p. e., le proposizioni: il tutto è eguale a sé stesso, ovvero $(a + b) = a$, cioè il tutto è più grande della parte. Ma di queste proposizioni si può far uso nelle matematiche solo per la ragione ancora che possono esporsi intuitivamente.

devesi aggiugnervi, anche necessariamente, ma in virtù d'una intuizione.

I giudizi che formano la materia propria della *metafisica* sono ancora sintetici; i giudizi analitici che vi si riferiscono, sono destinati solamente a rischiarare i primi.

Trattasi ora di vedere onde nasca la possibilità de' giudizi sintetici *a priori*: perciocchè soltanto prendendo le mosse da' principii di questa possibilità noi potremo determinare le condizioni e i giusti confini dell'uso di queste sorte di giudizi. La speranza è la guida dello spirito ne' giudizi sintetici *a posteriori*: non cade perciò alcun dubbio sulla loro legittimità, nè sulla ragione della loro possibilità; ma tutto il contrario avviene de' giudizi sintetici *a priori*. Come infatti lo spirito umano può farli? e qual fiducia meritano? Non sono essi un'opera chimerica ed arbitraria?

Queste tre quistioni non possono risolversi che colla soluzione stessa delle quattro seguenti:

- 1°. Come sono possibili le matematiche pure?
- 2°. Come è possibile la fisica pura?
- 3°. Come la metafisica in generale è possibile?
- 4°. A qual condizione può esistere come scienza?

A.

DELLA POSSIBILITÀ' DELLE MATEMATICHE PURE.

Tutte le matematiche sono sintetiche *a priori*; e nondimeno tutti i concetti matematici sono intuitivi. Ma poichè questa scienza è *a priori*, non può essere empirica, e deve essere pura. Da un altro canto, poichè vi ha intuizione ne' giudizi matematici, i concetti di questa natura esser non possono discorsivi (general). Tuttavolta essi hanno un valor generale. Fa d'uopo adunque che questo carattere generale sia qui rappresentato dal particolare, che sia capace di prederne la forma, di essere *costrutto* (p. 36).

La quistione della possibilità delle matematiche torna

*

a quella di sapere *come è possibile che possiamo veder qualche cosa a priori*. Se la rappresentazione dovesse esser quella delle cose quali esse sono, *delle cose in sè*, non sarebbe possibile che la intuizione fosse *a priori*: fa d'uopo adunque, affinchè questa rappresentazione o conoscenza fosse possibile, *ch'essa contenga la sola forma della facoltà sensibile, forma la quale precede nel mio subbietto tutte le impressioni vere mediante le quali sono stimolato e messo in moto dalle cose*. In sì fatto modo noi possiamo conoscere *a priori* le cose capaci di assumer questa forma. I giudizi che hanno per obbietto sol questa forma possono dunque farsi *a priori*, e rapportarsi ancora con una intera certezza alle cose sensibili; oltreacciò, le intuizioni possibili *a priori* non possono convenire che a cose sensibili.

Dunque, colla sola forma dell'intuizione sensibile io posso vedere *a priori* le cose in quanto le conosciamo o ci appaiono, cioè come fenomeni, e non già come esse sono in loro medesime.

Or, lo spazio e 'l tempo sono queste forme *a priori* di ogni fenomenalità possibile; queste forme o intuizioni pure sono la base delle nozioni e de' giudizi materiali, giudizi che sono ad un tempo apodittici e necessari. Senza queste intuizioni pure le matematiche non potrebbero *costruir nulla*, e per conseguenza formare alcun giudizio *sintetico a priori*. La geometria pone come principio l'intuizione pura dello spazio (p. 38). L'aritmetica forma i suoi concetti di numeri coll'addizione successiva delle unità nel tempo. La meccanica pura non può produrre i suoi concetti di moto che mediante la rappresentazione del tempo.

Or egli è evidente che le intuizioni di spazio e di tempo sono pure: perciocchè supponendosi tutti i fenomeni come non esistenti, lo spazio ed il tempo ne restano tuttavia le forme possibili. La intuizione pura adunque non tocca la materia del fenomeno; essa ne è solo la forma, ma la forma necessaria.

Ma se lo spazio ed il tempo sono le forme dei feno-

meni, e non quelle delle cose in sè, non hanno nè l'uno nè l'altro alcuna reale esistenza; il che erasi già dimostrato, facendo vedere che sono intuizioni *pure*. Nondimeno, siccome non mancano di coloro, del resto illuminati, che ne sostengono la realtà, noi daremo loro questa quistione a risolvere. Due cose in tutto simili rispetto alla quantità ed alla qualità debbono necessariamente poter esser messe nel luogo l'una dell'altra nello spazio, se lo spazio effettivamente è. Or non v'ha cosa di più simile alla mano sinistra quanto la sua immagine in uno specchio; e intanto questa immagine è una mano dritta. Che facciasi dunque di sostituire l'una all'altra, se sono nello spazio, se lo spazio è reale. Che vi si pensi, e si vedrà che questa difficoltà e moltissime altre analoghe non possono risolversi che secondo i principii sopra stabiliti, cioè riconoscendo che tali rappresentazioni non sono quelle delle cose in sè, ma che sono intuizioni sensibili, cioè fenomeni, la cui possibilità è posta sulla relazione di certe cose sconosciute in sè a qualche altra cosa, cioè alla sensibilità nostra (p. 42).

Le matematiche pure, e segnatamente la geometria pura, non possono nemmeno aver realtà obbiettiva che a questa condizione, cioè che sono applicabili alle cose sensibili sol mediante lo *spazio* ed il *tempo* come *forme* o intuizioni *a priori* de' *fenomeni*: senza di ciò non sarebbervi alcuna specie di legame possibile tra la geometria, per esempio, e le proprietà de' corpi. Fa d'uopo adunque, per concepire che la geometria ha un valore obbiettivo, riconoscere, 1° che noi non conosciamo le cose esteriori in loro medesime, ma solo quanto alla maniera colla quale ci appaiono; 2° che la loro fenomenalità ha una forma *a priori*, lo spazio; 3° che questa forma è la materia della geometria. Tutto ciò a cui lo spazio si applica può dunque ancora esser obbietto della geometria.

Si dirà per ciò che noi siamo idealisti, che neghiamo l'esistenza della materia? Ma senza la menoma ragione. Siamo al contrario sì poco idealisti, che il nostro modo di ve-

dere suppone necessariamente l'esistenza di alcun che di esteriore, che sia la cagione del fenomeno, ciò che l'occasione, ed a cui lo rapportiamo. È ben vero che non ammettiamo la distinzione delle qualità primarie e secondarie dei corpi, che mettiamo le qualità primarie allo stesso posto delle secondarie, perciocchè la loro forma, lo spazio, è una intuizione pura ed *a priori*, anteriore alla speranza, e che anche la rende possibile; ma perchè mai ciò non ostante saremmo accusati d'idealismo piuttosto di Locke, il quale, affermando che i colori non sono nei corpi, riconosce intanto che vi ha corpi e certe proprietà in essi, acconce a produrre nella nostra anima la sensazione di colore? Qual altra cosa diversa diciam noi dunque? L'idealità dello spazio non adduce dunque seco quella della materia?

B.

COME È POSSIBILE LA FISICA PURA.

La natura è l'esistenza delle cose sommesse a leggi universali. Se qui s'intendesse per natura l'essenza delle cose in sè, non se ne potrebbe saper nulla nè *a priori* nè *a posteriori*: perciocchè primieramente non vi ha nulla di comune tra la natura reale delle cose ed i nostri concetti: non è dunque analizzando questi ultimi che si può imparare a conoscerla. Le cose non sarebbero sommesse ai concetti, sarebbero al contrario i concetti che sarebbero sommessi alle cose, se potrebbersi conoscerle in loro stesse. Non si può nemmeno apprendere a conoscere la natura in sè in virtù della speranza: essendochè se la speranza dovesse insegnare le leggi, alle quali è sommessi l'esistenza delle cose in sè, sarebbe necessario che la nostra speranza fosse già necessariamente appropriata a queste leggi. Or noi apprendiamo dalla speranza che una cosa è, come ella è, ma giammai ch'ella è necessariamente così, e che non può essere altrimenti.

Non pertanto v'è una fisica *a priori*, e ne sono una pruova le generalità sulla materia, che leggonsi a principio di tutti i trattati di fisica. Tuttavolta i concetti di moto e d'inerzia non sono concetti puri di ogni empirismo; ma principii come questi: *La sostanza è permanente, tutto ciò che avviene ha una cagione*, sono principii assolutamente puri.

Se tutti i giudizi di sperienza sono empirici, tutti i giudizi empirici non sono reciprocamente giudizi sperimentali. I giudizi sperimentali hanno un valore obbiettivo o generale; i giudizi empirici che hanno solo un valore obbiettivo, non sono giudizi sperimentali, ma *perceptivi*. La necessità è ancora uno dei caratteri dei giudizi obbiettivi, o di un valore universale. Questo carattere non deriva nè dalla conoscenza della materia in sè, conoscenza che non si ha mai, nè da quella della materia dei fenomeni, nè dalla lor comparazione e dalla generalità che ne risulta, tuttochè così si pensi generalmente, ma dall'intendimento, che lo somministra *a priori* (p. 62).

I concetti intellettuali puri, i quali danno ai giudizi il lor valore obbiettivo e necessario, applicandosi alle intuizioni, che sono la materia dei giudizi universali, possono considerarsi isolatamente. Essi sono in numero eguale alle diverse funzioni del giudizio, e Kant li nomina categoric, secondo Aristotile.

Nella stessa guisa adunque che distinguonsi i giudizi secondo la *quantità* (general, particolari, indefiniti), la *relazione* (categorici, ipotetici, disgiuntivi), la *modalità* (problematici, affermativi, apodittici), si distinguono pure le categorie o i concetti dell'intendimento, che danno ai giudizi di sperienza il loro carattere di necessità e di universalità, in categorie della *quantità* (unità, molteplicità, totalità), della *qualità* (realità, negazione, limitazione), della *relazione* (sostanza, cagione, azione e reazione), e della *modalità* (possibilità, esistenza, necessità).

A queste quattro classi di giudizi e di categorie corrispondono quattro sorte di principii universali: 1° gli as-

sioni dell'intuizione, 2°. le anticipazioni della percezione, 3°. le analogie della speranza, 4°. i postulati della conoscenza empirica in generale.

I sensi danno le intuizioni o la materia del giudizio, l'intendimento ne somministra la forma. Questa forma consiste nell'unità di coscienza. Dar la forma ad intuizioni è pensare; pensare è giudicare. Or, l'unità di coscienza è subbiettiva od obbiettiva secondo che i giudizi non valgono che per l'individuo che li fa, o che hanno un valore universale e necessario. La speranza consiste nel legame sintetico necessario de' fenomeni (percezione), in una coscienza unica. I concetti puri dell'intendimento sono dunque la condizione, alla quale tutte le percezioni debbono esser sottoposte onde poter divenire giudizi di speranza.

I giudizi considerati semplicemente come condizione del legame delle rappresentazioni date in una coscienza unica sono altrettante *regole*. Queste regole, per quanto presentano il legame come necessario, sono *a priori*; e per quanto non ve ne ha di superiori, dalle quali possano derivare, esse sono *principii*. Ma siccome i concetti puri dell'intendimento a' quali le intuizioni sono sommesse, e che danno al giudizio empirico un valore obbiettivo, sono le condizioni più elevate, le condizioni ultime dei giudizi di speranza, rispetto alla possibilità della speranza universale; questi concetti sono dunque i principii *a priori* di ogni speranza possibile. E questi principii della speranza possibile sono le sole leggi della natura che si posson conoscere *a priori*.

Il problema che forma la seconda quistione di quest'opera: *Come la scienza razionale pura è possibile?* è dunque risoluto (p. 53-93).

I concetti puri dell'intendimento, convenendo solo ai fenomeni, cioè alle cose capaci di speranza, per quanto ne sono esse capaci, e non già alle cose in sè, non hanno più alcun senso, alcun valore, ove siano isolate dalla materia che sono destinate a formare e rapportate alle cose in sè stesse (a' numeni, p. 76).

D' onde segue che tutti i principii sintetici *a priori* altro non sono che i principii della speranza possibile (p. 77).

La *natura*, nel senso *materiale* della parola, quanto a dire come intuizione, come insieme dei fenomeni, al pari che il tempo e lo spazio, al pari che la cosa sottomessa alla sensazione, e che riempie il tempo e lo spazio: tutto ciò non è possibile che mediante la nostra facoltà di sentire, eccitata dagli obbietti, dei quali ignoriamo affatto la natura assoluta, e che per conseguenza sono in tutto diversi dai fenomeni dei quali ragioniamo (p. 82, 83).

La *natura*, nel senso *formale* della parola, cioè come insieme di regole alle quali tutti i fenomeni debbono esser sommessi, affinchè siano capaci di esser pensati in una speranza col loro legame sintetico, non è possibile che coll' intendimento, il quale dà a tutte queste rappresentazioni della sensibilità il carattere della coscienza. L' intendimento è quello che rende in fine possibile la nostra conoscenza in virtù delle regole; esso è quello che rende la speranza possibile; speranza, la quale differisce in tutto dalla conoscenza delle cose in loro stesse (p. 83).

Da quanto si è detto segue che la legislazione suprema della natura deve trovarsi in noi stessi, cioè nella intelligenza, e che non dobbiamo cercarne le leggi universali nella natura coll' aiuto della speranza, ma che al contrario dobbiamo cercar la natura in ciò che riguarda la convenienza universale di queste leggi nelle sole condizioni della possibilità della speranza esterna, condizioni le quali hanno la loro sede nella nostra sensibilità e nel nostro intendimento (p. 84). L' intendimento non trae dunque le sue leggi *a priori* dalla natura; al contrario la natura le impone all' intendimento (p. 85).

C.

DELLA POSSIBILITA' DELLA METAFISICA IN GENERALE.

Le matematiche si occupano di proposizioni evidenti, e la fisica di proposizioni che la sperienza conferma o confuta; ma la metafisica non ha nè l'uno nè l'altro di questi vantaggi. Non pertanto, nella guisa stessa che l'intendimento produce le categorie, le quali sono necessarie perchè siavi sperienza, così pure la ragione produce delle idee o concetti necessari, i cui obbietti non sono capaci di alcuna sperienza; e quando anche queste idee altro non fossero che un'apparenza, quest'apparenza non cesserebbe di essere, anche quando se ne sarebbe dimostrato l'illusione e non potrebbesi più essere indotto in errore.

Comprendesi dunque che questa parte della critica della ragione è ad un tempo la più malagevole e la più importante. Ma poichè quì la ragione ha a fare sol con sè stessa, ella deve intanto potere intendersi. La quistione della possibilità della metafisica non è dunque insolubile.

L'apparenza della quale abbiám parlato, consiste nel prendere il subbietto per l'obbiettivo, o piuttosto nell'obbiettivare idee pure. — La conoscenza della ragion pura nel suo uso trascendente, è dunque il solo rimedio possibile contro gli errori in cui cade la ragione che disconosce i suoi limiti, e riferisce a cose in sè stesse ciò che concerne solo il proprio subbietto (p. 94-96).

La distinzione delle idee o concetti puri della ragione dalle categorie o concetti puri dell'intendimento rispetto al genere, all'origine, e all'uso di conoscenze affatto diverse, è una parte così necessaria per costituire la scienza, che senza di essa la metafisica, come scienza del sistema delle conoscenze a priori, è impossibile, e si ricade necessariamente allora in ciechi e inutili tentativi, ai quali insino ad ora i filosofi sonosi dati sulle quistioni particolari della

metafisica. La critica della ragione, quand'anche rischiasse sol questo punto capitale, già renderebbe con ciò più grandi servigii di tutti i vani sforzi che sonosi fatti finora per risolvere le quistioni trascendenti della ragion pura (p. 96, § 41).

Le conoscenze pure dell'intendimento hanno questo di proprio, che i loro concetti possono esser ricondotti alla sperienza, e i loro principii confermati da essa. Le conoscenze razionali trascendenti non possono essere nè esposte nella sperienza, quanto alle loro *idee*, nè confermate e confutate col medesimo mezzo, quanto a' loro *principii*. La ragione non ha dunque altro mezzo che sè medesima per riconosce il proprio errore, o la verità delle sue asserzioni in materia di ragion pura (p. 97, § 42).

Egli è necessario determinare ancora in un modo *a priori*, ossia secondo principii, il numero delle idee, descriverle e classificarle: senza di che la metafisica altro non è che una rapsodia, nella quale non possiam riconoscerci; non si sa allora se si posseggono tutte queste idee, se mancasi di alcune di esse, e qual sia il punto nel quale fanno difetto. In questo è anche riposta l'essenza della filosofia pura.

Or, avendo trovato l'origine delle categorie nelle funzioni logiche del giudizio, io dovea pensare che troverei similmente l'origine delle *idee* nelle tre funzioni logiche del ragionamento. In fatti, nella guisa stessa che sonvi tre sorte di ragionamenti, i categorici, gl'ipotetici e i disgiuntivi, sonvi tre specie d'*idee* dialettiche, che si rannodano a ciascuno di essi: l'idea di un *subbietto assoluto* (sostanza), quella d'*una serie assoluta di condizioni* (tutto), ed in fine la determinazione di tutti i concetti coll'idea di *qualche cosa che li comprenda assolutamente tutti* (realità). La prima di queste idee è *psicologica*, la seconda *cosmologica*, la terza *teologica* (§ 43).

Vi deve essere intanto un accordo tra la ragione e l'intendimento. In che dunque consiste? In questo, che la ragion pura non ha obbietto particolare (nè nel campo della spe-

rienza, nè fuori di esso), ma che richiede soltanto l'universalità dell'uso dell'intendimento nell'insieme della speranza. Or questa universalità esser deve senza più quella de' principii, e non quella delle intuizioni o delle cose sensibili. Nulladimeno, affinchè questi principii sieno rappresentati determinatamente, la ragione dà loro la forma del pensiero, li concepisce come una conoscenza di qualche obbietto determinato; ma l'obbietto di questa conoscenza è affatto ideale, e non deve servire solamente come un tipo, al quale l'intendimento è chiamato ad avvicinarsi il più che gli è possibile.

Gli enti così realizzati dalla ragione fuori del campo della speranza sono propriamente *enti di ragione*, *numeni*. L'intendimento non esce dunque da questo campo se non per quanto vi è portato dalla ragione.

a

Idee psicologiche.

Il subbietto assoluto del me, in quanto non è qualità, e per conseguenza non è fenomeno o obbietto di speranza, è un'idea di ragion pura, eccellente per opporsi alle pretese dei materialisti, ma che non permette di concludere intanto che si *conosce* il me, cioè la sua sostanza; perciocchè è in tutto al di fuori della speranza, ed ogni conoscenza ha una materia somministrata dalla speranza.

Tutto ciò che si può concludere dall'idea di questa sostanza, si è la costanza: ma anche questa conclusione non è legittima che relativamente al punto di veduta sperimentale, cioè per quanto si considera il me dal lato fenomenale, e non già come una sostanza in sè. Ma se la costanza non può intendersi che rispetto alla speranza, siccome la vita è la condizione della speranza, ne segue che non si può concludere la permanenza dell'anima che durante la vita, il che non pruova nulla (§ 47).

b

Idee cosmologiche.

Queste idee sono al numero di quattro, secondochè si considera il mondo sotto il punto di veduta delle quattro classi di categorie. Esse dunque producono quattro punti dialettici, ciascuno dei quali componesi di una tesi e di una antitesi, e che hanno per obbietto: 1°. i limiti o l'infinità del mondo nel tempo e nello spazio, 2°. la semplicità o la composizione degli elementi della materia, 3°. la libertà o la fatalità naturale nelle cagioni delle cose, 4°. la necessità o la contingenza nella serie delle cagioni del mondo.

In ciò soprattutto sentesi il bisogno e l'utilità della critica della ragion pura.

L'antinomia delle due prime categorie (matematiche), e per conseguenza l'errore che ne deriva, consiste in questo che si riunisce col pensiero in un certo concetto delle cose ripugnanti (quali sono il fenomeno e la cosa in sè). Le antimonie delle due ultime categorie (dinamiche), e per conseguenza l'errore che ne è la conseguenza, risultano da che si considerano al contrario come inconciliabili cose, le quali possono conciliarsi. E siccome le due prime proposizioni contrarie erano false, le due seconde, che non sono opposte l'una all'altra che per errore, possono esser vere (§ 50-53).

c

Idea teologica.

L'illusione dialettica risulta qui da questo che prendiamo le condizioni subbiettive del pensiero per condizioni obbiettive delle cose in sè stesse, e l'ipotesi necessaria al compiuto soddisfacimento della nostra ragione per un dogma (§ 55).

CONCLUSIONE.

1° DESTINAZIONE DELLA RAGIONE DEDOTTA DA QUANTO SI È DETTO.

Da quanto si è detto sarebbe assurdo sperare poter conoscere altra cosa di un obbietto, che ciò che concerne la sua sperienza possibile; ma non lo sarebbe meno di mettere in dubbio l'esistenza delle cose in sè stesse, contuttochè non ne potessimo conoscer nulla come tali.

Le matematiche non hanno senso e valore che rispetto ai fenomeni. Da un altro canto, noi non conosciamo della nostra natura e di quella delle cose altro che fenomeni. Il rimanente, come l'idea di sostanza assoluta, quella di una totalità assoluta, di una realtà assoluta, ecc., si appartiene alla ragion pura; ma la ragione ha bisogno di queste idee per la intelligenza compiuta dei fenomeni.

E quantunque non sapessimo assolutamente nulla delle cose in sè stesse che sono così affermate dalla ragione, ed il legame delle idee a' concetti sia quello dell'incognito al cognito, pur nondimeno il concetto di questo legame può determinarsi e rischiararsi (§ 57).

Questi enti di ragione debbono considerarsi rispetto ai fenomeni: perciocchè se si considerassero soltanto rispetto a loro medesimi, cioè co' concetti puri dell'intendimento, il pensiero non avrebbe assolutamente nulla di determinato, ed il concetto non avrebbe senso nè valore. Ma non si deve da un altro canto dar loro proprietà del mondo sensibile: essendochè perderebbero allora il loro carattere di enti di ragione, si riguarderebbero come altrettanti fenomeni, e per conseguenza come quelli che farebbero parte del mondo sensibile; per tal modo non si farebbe ch'estendere la sperienza in un modo immaginario e fittizio, e la ragione non sarebbe soddisfatta (ivi, p. 129).

Fa d'uopo adunque, per rimanere ne' confini della rea-

lità, e per fare intanto un uso compiuto e legittimo della propria ragione, unire le idee a' concetti, i numeni a' fenomeni, e non vedere ne' primi che il limite della realtà subbiettiva e conosciuta dei secondi. Questo limite è razionalmente positivo, in questo senso che la ragione afferma che fuori dei dati sensibili vi ha pur qualche cosa; ed è intellettualmente negativo al contrario nel senso che qualche cosa non esiste, e non può anche esistere per la sensibilità e l'intendimento, e trovasi così posto fuori della speranza (p. 132, 136, 138). Così non si può, per esempio, attribuire all'Ente supremo, considerato in sè medesimo, alcuna delle qualità che conosciamo per l'esperienza nell'anima umana: sarebbe cadere in un antropomorfismo *dommatico* erroneo; ma possiamo sì bene, allorchè lo consideriamo rispetto al mondo, permetterci un antropomorfismo *simbolico*, il quale consista solo nelle parole, ma che non tocca l'Ente supremo istesso (p. 132).

La critica serba per tal modo il mezzo tra il dommatismo insostenibile e pericoloso che Hume combatte sì vantaggiosamente, e lo scetticismo che questo filosofo vorrebbe sostituire al dommatismo (§ 58, p. 135).

Le idee trascendentali hanno inoltre questa utilità, che ci liberano dal materialismo, dal naturalismo e dal fatalismo, nel senso che rendono insoffribili queste tre tesi puramente empiriche: perciocchè sono inconciliabili colle tre idee psicologica, cosmologica e teologica (§ 60, p. 138).

Abbiam già veduto come i giudizi sintetici *a priori* sono possibili in matematica, fisica e metafisica: ci rimane conseguentemente a conchiudere in un modo generale; e ciò sarà la risposta alla quistione che ha dato origine a quest'opera.

2° SOLUZIONE DELLA QUISTIONE GENERALE DE' PROLEGOMENI, CIOÈ :
COME LA METAFISICA È SCIENTIFICAMENTE POSSIBILE.

Acciocchè la metafisica divenga una scienza, è necessario che la critica della ragione determini *a priori* il novero

dei concetti primitivi ; che ne formi una tavola compiuta ; che li distingua secondo le loro diverse origini , la sensibilità , l'intendimento e la ragione ; che ne dia l'analisi ; che mostri quello che se ne può concludere ; ma soprattutto che stabilisca mediante la deduzione di questi concetti la possibilità della conoscenza sintetica *a priori* ; che dia le regole e i limiti del loro uso ; ed in fine che li ponga perfettamente in sistema (p. 142).

La critica è alla metafisica delle scuole come la chimica all'alchimia , l'astronomia all'astrologia ; e chiunque ne avrà compreso i principii , non si occuperà più oramai di questa scienza sofistica e falsa (p. 143 e 144). Trattasi adunque di crear la metafisica , la quale è esistita insino ad ora solamente di nome , fondandosi sulla critica. Or , per crearla , fa d'uopo trattarne scientificamente tutte le parti , ed ordinarle medesimamente. Non vi è qui salvezza per la ragione che nella scienza ; fuori di essa la probabilità ed il senso comune possono avere un uso legittimo e salutare , egli è vero , ma regolandosi su principii affatto particolari , e che hanno valore soltanto rispetto alle azioni della vita. Non è più permesso di parlare di opinione e di verisimiglianza in metafisica che in matematiche. Il richiamo al senso comune non è più ragionevole : il senso comune colla sua bacchetta magica non ha qui a far nulla ; esso non comprende che il concreto , nè può conoscer l'astratto che sotto questa forma ; il senso comune non dà la scienza ad alcuno , ma si accomoda alla convenienza ed ai gusti di ciascuno.

2°.

CRITICA DELLA RAGION PRATICA.

In quest'opera Kant si applica in prima a distinguere i motivi di azione , che hanno la loro origine nella sensibilità , dal *motivo* , preso dalla ragion pura. Nomina gli uni

e gli altri principii, e li distingue per conseguenza in empirici e razionali. I primi diconsi ancora materiali, perciocchè l'obbietto del desiderio è la *materia* dell'appetito.

Tutti i principii materiali si risolvono in quello della felicità individuale, bene o male intesa. Questi principii sono l'educazione, la costituzione civile, il piacere o sentimento fisico, il sentimento morale, il perfezionamento, la volontà divina. Kant li classifica in subbiettivi e in obbiettivi, e distingue gli uni e gli altri in esterni ed interni.

A' principii materiali di azione opponesi il principio formale, cioè un principio, il quale non impone più tale o tal cosa in particolare, e nella mira di soddisfare l'amor proprio, che non è per conseguenza individuale e di circostanza, ma al contrario universale ed assoluto. Questo principio deve dunque esser *razionale* puro, avere i caratteri di universalità e di necessità, che distinguono i prodotti della ragione. Eccone la formola: *Opera in tal modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nel medesimo tempo come principio d'una legislazione universale.* È questa in fatti la sola regola degna di un ente ragionevole. Il *dovere* è dunque il motivo razionale proprio; motivo unico, giacchè tutto ciò ch'è obbligatorio, lo è allo stesso titolo, comunque vi siano obbligazioni più sacre le une delle altre.

Ciò ch'è conforme al dovere, alla ragione, è bene *morale*; ciò che lusinga la sensibilità, è bene *fisico*. La ragione comanda; la sensibilità appetisce, suggerisce. L'obbedienza alla prima è *necessaria*; l'obbedienza alla seconda è *facoltativa*, per quanto la ragione stessa non no fa un dovere.

Ma il comando assoluto della ragione suppone evidentemente la *libertà*. Da un altro canto, la ragione dichiara che l'uomo dabbene merita di esser felice, mentrechè la sperienza pruova che non è sempre così, e che la natura attuale delle cose vi è anche contraria. È dunque necessario di ammettere, affinchè il bene morale ed il bene fisico, il sommo bene in somma, s'incontrino nell'uomo, che siavi un'altra vita, nella quale il giusto è ricompensato de' sacri-

fizii che ha fatti alla virtù. Ma fa d'uopo, perchè sia così, che la natura delle cose non sia retta meccanicamente e fisicamente, ma al contrario moralmente. È dunque necessario che al di sopra del mondo fisico siavi un ente morale, onnipotente, il quale assoggetta le leggi meccaniche della natura alla legge morale. A questa condizione sola la vita futura, richiesta dalla ragione, è certa. Aggiungiamo ch'è ancor necessaria, affinchè l'uomo morale non rimanga imperfetto, incompiuto per così dire: perciocchè egli non giunge visibilmente in questo basso mondo a quella misura di perfezione di cui si concepisce capace.

Ecco dunque tre punti dimostrati necessarii dalla ragion pratica: la libertà, l'immortalità, l'esistenza di Dio.

La critica della ragion pratica è dunque il concepimento necessario di quella della ragion pura, perciocchè stabilisce indirettamente tre verità speculative importantissime, che non possono dimostrarsi direttamente dalla ragione speculativa. Essa fa inoltre comprendere il destino dell'uomo, la ragione della sofferenza attuale, e presenta la conciliazione delle tendenze contraddittorie che si manifestano nella natura umana.

3°.

CRITICA DEL GIUDIZIO.

Il giudizio è in generale la facoltà di concepire il particolare come contenuto nel generale.

Dividesi in *determinativo* e *riflessivo*.

1°. Il giudizio determinativo è la facoltà di conchiudere ad alcune regole, cioè di determinare se qualche cosa vi è o non vi è sommessamente. Qui il generale deve esser dato. Dividesi in *empirico* o *trascendente*, secondo che sussume dagli obbietti particolari della speriienza a' principii empirici dell'intendimento, e produce così ciò che Kant nomina giudizi empirici (i quali hanno un valore obbiettivo o comune per tutti gli uomini), o secondo che dà le condizioni *a priori* sotto

le quali sole si può conchiudere, secondo che conchiude dalle intuizioni in genere a concetti intellettuali puri, e dà così principii di sperienza, simili a questo: « Ogni avvenimento ha una cagione ». Quest'altro giudizio: « Il fuoco del cammino è cagione del calore della camera, » è al contrario il prodotto del giudizio empirico.

Per ciò che concerne gli obbietti, il giudizio determinativo è *teoretico* o *pratico*, secondo che conchiude da rappresentazioni di obbietti o concetti, e produce così delle conoscenze, o che conchiude da azioni in *concreto* alla regola pratica generale, e decide se sono buone o malvage moralmente.

2°. Il giudizio *riflessivo*, allorchè vi ha il solo particolare dato, e trattasi di trovare il generale che deve comprenderlo, dividesi in:

a) Giudizio *estetico*, il gusto, la facoltà di giudicare, la finalità formale (*subbiettiva*) per sentimento di piacere o di dolore;

b) Giudizio *teleologico*, ossia facoltà di giudicare per intendimento e ragione della finalità reale obbiettiva della natura.

In questa parte della critica generale di cui ci occupiamo trattasi solo del giudizio riflessivo. La critica della ragion pura ha avuto per obbietto le leggi della conoscenza speculativa, o le condizioni subbiettive universali della conoscenza della natura; quella della ragion pratica, le leggi della libertà. Ma noi non siamo soltanto enti intelligenti ed attivi; siamo ancora *sensibili*, e la sensibilità intellettuale tiene il mezzo tra la conoscenza e l'attività. Quindi la critica del giudizio era necessaria per ispiegare la possibilità dell'azione per virtù dell'intelligenza, per mezzo della sensibilità. Essa è dunque il legame delle due critiche precedenti. Essa comprende due parti distinte, secondo che trattasi unicamente del *bello* e del *sublime*, dell'estetica propriamente detta, e della relazione de' mezzi ai fini, cioè della *teleologia*.

1°. È bello ciò che, senza soddisfare un bisogno, eccita intanto un ben'essere ed un godimento comunicabili, per

effetto dell'esercizio armonico delle nostre facoltà rappresentative superiori (*überthierischen*), per esempio un detto ingegnoso, un pensiero dilicato, una immagine forte, la rappresentazione di un modo di operare armonico. I caratteri propri del bello sono: 1°. di essere un obbietto di piacere disinteressato; 2°. di piacere senza concetto generale; 3°. di essere un obbietto piacevole (*welcher gefällt*) per la sola forma della finalità, per quanto è scorta in questo obbietto senza rappresentazione di un fine; 4°. di piacere senza concetto necessario.

La bellezza è dunque la forma della finalità di un obbietto senza rappresentazione di un fine in sè. Essa è libera, sussistente per sè medesima (*pulchritudo vaga*), quando non suppone un concetto di ciò che deve essere l'obbietto bello; o inerente, condizionata (*pulchritudo adhaerens*), allorquando suppone un concetto, e la perfezione dell'obbietto in conseguenza di questo concetto.

Si distinguono più specie di bellezze di quest'ultimo genere: la bellezza della forma, quella dell'arte, quella della natura, ecc.

Il sublime è l'obbietto di un piacere estetico particolare, che ha un carattere più negativo che positivo (ammirazione o rispetto). I caratteri co' quali distinguesi dal bello, consistono in questo, che: 1°. il bello risulta dal rapporto dell'obbietto al subbietto rappresentante, secondo il concetto di natura; il sublime, secondo il concetto di libertà; 2°. il bello è l'effettuazione (*Darstellung*) di un concetto intellettuale indeterminato; il sublime, quello di un concetto razionale indeterminato; 3°. il bello è accompagnato dalla rappresentazione della quantità; il sublime, da quella della qualità; 4°. il bello eccita direttamente un sentimento di contentezza (*Beförderung*) della forza vitale; il sublime un sentimento di ostacolo a questa medesima forza, e di espansione più considerevole dell'energia vitale che ne è la conseguenza; 5°. la forma del bello è finalità pel nostro giudizio; quella del sublime è non finalità per la nostra attività artistica

(*Darstellungs-Vermögen*) ; 6°. il bello può essere un obbietto della natura istessa , laddove il sublime non è che nell' anima , e l' obbietto non serve che a far conoscere questa sublimità ; 7°. il sentimento del bello tiene lo spirito in una contemplazione calma ; quella del sublime l' agita col giudizio dell' obbietto.

Diamo in generale il nome di *sublime* a ciò ch'è assolutamente grande , a ciò che è grande sopra ogni altra cosa , a ciò in comparazione del quale tutto il resto è piccolo ; il che dimostra per conseguenza una facoltà di pensare dello spirito che sorpassa ogni misura de' sensi , ciò che piace immediatamente per la sua opposizione all' interesse de' sensi , un obbietto, la cui rappresentazione porta l' anima a concepire l' inaccessibilità della natura come espressione d' idea (*Darstellung von Ideen*).

Il sublime è *matematico* o *dinamico* , secondo ch' è più del dominio della conoscenza che di quello dell' attività.

2°. La critica del giudizio teleologico è l' esame della facoltà di giudicare la finalità reale , obbiettiva della natura , come se la natura operasse con intendimento e ragione. Kant fa notare che la natura non ha nè intendimento nè ragione , e che per conseguenza solo per analogia noi supponiamo l' uno e l' altra. È questo un principio che noi facciamo per meglio osservare e sommettere i fenomeni della natura ad alcune regole. Questo principio ci conduce inoltre all' idea d' una intelligenza attiva superiore alla natura , la quale presiede alle evoluzioni della natura ; ma è questo ancora un ideale concepito per analogia.

I principali servigi renduti dal criticismo sono :

1°. Di aver meglio fatto conoscere le leggi della ragione ;

2°. Di aver mostrato come le leggi della natura sono possibili *a priori* , e di aver provato ch' esse sono applicabili soltanto a fenomeni , che non hanno altro valore , che le leggi della sensibilità non si elevano sino alle cose in sè ;

3°. Di avere stabilito che vi ha una ragione pratica pu-

ra, che questa ragione salva dallo scetticismo tre grandi credenze, quelle della libertà, di Dio, e della immortalità;

4°. Di aver presentato nuovi ed importanti punti di veduta, i quali possono oramai servir di regola per comporre la storia dell'umanità.

Kant ha altresì poste le basi della geografia fisica e della filosofia della natura. Ne' suoi principii metafisici della fisica, ha ricondotto la filosofia delle scienze meccaniche, fisiche e chimiche al suo vero carattere, il dinamismo.

Ma il più gran servizio che Kant abbia renduto alla scienza in genere si è quello senza dubbio di avere dato il crollo alla vecchia ed illusoria metafisica, fondata sul realismo ontologico, che fino al suo tempo aveva illuso lo spirito umano. Kant è a questo titolo uno de' più grandi benefattori dell'umanità.

Nè dobbiamo obliare ch'egli fu un pensatore ardito, il quale proclamò e difese con calore e coraggio il dritto di manifestare altamente le proprie opinioni. Egli vi fa ritorno in molti luoghi delle sue opere. Ecco l'analisi di una scrittura intitolata: *Risposta alla domanda, che è mai essere rischiarato?*

Essere rischiarato è esser capace di servirsi del proprio intendimento senza l'altrui soccorso; ma il coraggio è necessario a questo fine: *Sapere aude*. È più facile lasciarsi guidare da un libro, o da un precettore; non si ha la pena di pensare, e non si ha più responsabilità sotto il rispetto della propria direzione.

Il pubblico si rischiarerà prima dell'individuo, purchè glie se ne lasci la libertà: perciocchè fra tutti si troveranno sempre alcuni pensatori indipendenti, i quali parleranno e saranuo ascoltati. Un politico rivolgimento porta seco la caduta di alcune sommità sociali, la rovina di alcuni ambiziosi; ma non produce mai una vera riforma nel modo di pensare; fa anzi nascere nuovi pregiudizii, e sostituisce per un tempo

* Beantwortung etc., 1784; Tiefstr., t. 2, p. 689.

l'autorità del gran numero, che non pensa, a quella di pochi che pensavano.

Per divenire rischiarato è necessaria la *libertà*; ella sola basta, ma la libertà di servirsi della propria ragione in ogni pubblica bisogna.— E non pertanto da ogni banda si ode la potestà di ogni specie e in tutti i gradi esclamare: *Non ragionate*. — Se vuolsi una distinzione, eccola: l'uso *pubblico* della ragione deve sempre esser libero; l'uso *privato* ne deve essere spesso ristretto. Intendo per uso pubblico l'uso scientifico, letterario; e per uso privato, quello che può farsi della propria ragione in un *posto civile*, o in una carica pubblica. Siccome fa d'uopo che il meccanismo governativo non sia impedito, che siavi unità, che si ottenga lo scopo, qui non vi ha a ragionare, devesi obbedire. Ma lo stesso individuo tenuto all'obbedienza passiva in questo punto di veduta, ha il dritto di parlare nella sua qualità di cittadino e di dotto; può appellarsi al pubblico, sommettergli le sue osservazioni su quanto si fa a sè dintorno e al di sopra di lui nell'ordine delle sue funzioni, procurando nondimeno di evitare lo scandolo, che sarebbe punibile. Quanto al sacerdote, è di lui ciò che degli altri pubblici ufiziali. Non è forse assurdo che coloro i quali debbono regolare il popolo (nelle cose spirituali), sieno obbligati a tacersi? Ma non possono intanto dilungarsi dalla loro missione, nell'esercizio del proprio ufizio. Se la loro coscienza ripugna a restar fedeli al loro mandato, fa d'uopo che diano la loro demissione, che rinunzino all'esercizio del loro ministero. Anche quando sarebbesi contratta l'obbligazione formale con giuramento di restar fedeli ad un simbolo di credenze, siccome questo impegno è assurdo, sarebbesi nella libertà di mutarlo. A più forte ragione non si può costringere la posterità sotto questo rispetto: essa conserva tutta la sua libertà. Non si può in somma obbligare chicchessia a restare nell'ignoranza o nell'errore, a non far uso della propria ragione, e a non seguire i dettami della propria coscienza. Chi soffoca il pensiero, viola i dritti più sacri dell'umanità, e li calpesta.

Un sovrano non ha alcuna qualità per immischiarsi nel dogma : *Cæsar non est supra grammaticos* ; e se se ne occupa per opprimere alcuni de' suoi sudditi in pro di molti altri, commette una doppia ingiustizia : è un dispotismo intellettuale che diviene tirannia.

Perchè del resto impedir la parola? Forse perchè si teme la verità? Ma con ciò si confessa di essere nell'errore. Temesi al contrario l'errore? Ma tostochè lascerassi manifestare, non sarà più a temersi, dappoichè svanirà. Ragionate dunque su tutto ciò che vorrete, e su tutto ciò che vi piacerà; soltanto obbedite.

Tali sono le idee principali, tuttochè alquanto indebolite, di questa scrittura piena di estro, nella quale osservasi che Kant combatte *pro aris et focis*.

II.

Scuola di Kant.

Daremo qui un'idea de' sistemi che, senza essere la ripetizione di quello di Kant, vi si accostano non pertanto in un modo manifesto, soprattutto in ciò che riguarda i punti capitali. Comprendesi del resto che non vi ha regola assoluta che servir possa a decidere esattamente fino a qual punto altri può allontanarsi da un sistema senza cessare intanto di appartenere alla scuola che rappresenta. Un autore può allontanarsi in diversi gradi dalle opinioni di un altro; può dilungarsene sopra un punto soltanto, e restarvi fedele su tutto il resto. Per noi, un filosofo è della scuola di un altro, non solo quando riproduce le sue dottrine, quando lo seguita su tutti i punti, ma ancora quando ammette il suo metodo, senza accettare del resto tutte le sue conseguenze, perciocchè la logica e il tempo verranno a conciliarli; come ancora quando ne ammette le conseguenze principali senza abbracciarne il metodo; ma soprattutto quando il metodo e

le grandi conseguenze sono le stesse , qualunque sia la diversità de' mezzi e della forma.

Or il carattere della filosofia di Kant è un idealismo critico e trascendente , per confessione stessa dell' autore , cioè che il suo metodo è psicologico , ma critico , e i suoi risultamenti sono una metafisica negativa e subbiettiva. Noi riguardiamo come discepoli più o meno conseguenti, più o meno fedeli di Kant , quelli in prima che porranno con lui come principio la necessità dell'esame critico delle nostre facoltà prima di fare un solo passo nelle quistioni metafisiche, ed a fine ancora di risolverle così più sicuramente ; cioè che i veri discepoli di Kant sono quelli che ammettono il suo metodo. Se Kant ha ben ragionato , e se quelli che seguitano lo stesso procedimento non si forviano per istrada, i risultamenti esser debbono senz' altro gli stessi. Ma quando anche fossero diversi per l' errore del maestro o per quello de' discepoli , non monta gran fatto: lo spirito è lo stesso in essenza, l' unità si rattrova in questa diversità. Avviene lo stesso se i risultamenti sono ammessi non ostante la diversità del metodo : vi ha senza dubbio qualche inconseguenza da una parte e dall' altra , qualche neholosità che asconde il filo conduttore del metodo ai risultamenti, da questi a quello ; ma se questi risultamenti sono fermamente ammessi , il resto non è che un accidente senza valore.

Per non incorrere in inutili ripetizioni , ed anche per non arrestarci ad infinitamente piccoli, a differenze di particolarità insignificanti , noi ci occuperemo soltanto di que' discepoli d' una scuola, i quali sono del resto molto lontani dal pensiero del maestro per modificarlo felicemente, perfezionarlo o snaturarlo ad ovidenza. Lascierem dunque fare a coloro che sono stati l' organo più o meno felice , più o meno fedele di una dottrina, anche quando l' avessero esposta nella sua interezza. Noi ci occuperemo a più forte ragione del più grande numero di coloro che hanno riprodotto soltanto una parte della dottrina del maestro.

In conseguenza non parleremo , per ciò che riguarda

l'idealismo critico , che di Reinhold , di Beck , di B uterweck , di Krug , Fries , Calker e Bardili. *

Bardili sembraci piuttosto appartenere alla scuola e stologico-logica di Hegel, per mezzo di Schelling; egli rappresenta il passaggio del subbiettivo all' obbiettivo coll' ajuto del agionamento. Ma noi abbiamo seguito la classificazione del sig. Michelet di Berlino , allogandolo nella scuola di Kant. Sarebbevi a fare un' osservazione analoga per Calker, ed anche per Herbart. Del rimanente , Bardili sembraci più lontano ancora dal criticismo di questi due ultimi filosofi ; e per questa ragione , non ostante l' ordine cronologico , lo collochiamo alla fine di questa serie.

1°.

REINHOLD.

Carlo Leonardo Reinhold , nato nel 1758 , studiò sotto i gesuiti , insegnò ancora nella loro casa , divenne più tardi il collaboratore , l' amico , il commensale ed il genero di Wieland , passò dal cattolicesimo al protestantismo , compose un' opera polemica in favore di quest' ultima comunione religiosa , come per giustificare il suo cambiamento , e si occupò soltanto di filosofia nel resto della sua vita. Lasciò un gran numero di opere. Fu nominato professore a Iena nel 1787 , dove insegnò per sette anni con rinomo. Morì in fine nel 1823.

Reinhold , pensando che Kant aveva lasciata una lacuna

* Abbiamo cioè giudicato meno importante a conoscere molti altri kantisti di un merito tanto effettivo , come Erhard Schmid , Sal. Maimon , Heydenreich , Mellin , Bendavid , Dietz , Snell (Wilh. et Chr.) , Schaumann , Born , Abicht , Schmidt Phiseldeck , Neeb , Jacob , Tieftrunk , Jasche , Breyer , Rapp , Hungar , Furstenau , Hoffbauer , Maas , Staudlin , Kunhardt , Hufeland , Buhle , Schmalz , Feuerbach , Zachariæ , Peltz , Gros , Heusinger , Delbruck , Schiller , Niemeyer , Schwarz , ecc.

nello studio che aveva fatto dell'umana intelligenza, perciocchè erasi in fatto più occupato della facoltà di conoscere (dell'intendimento e della ragione), che della facoltà rappresentativa, della percezione immaginativa, volle riempir questo vuoto. Questo impegno era tanto più importante a' suoi occhi, che la facoltà rappresentativa serve a così dire di base a quella di conoscere. Lo stesso Kant avevalo riconosciuto. Trattavasi adunque di dare alla filosofia di Kant il suo vero fondamento. Ma il sistema di Fichte venne a scuotere le sue opinioni. Non pertanto, siccome la parte teologica di questo sistema non piacevagli gran fatto, si accostò per qualche tempo alla dottrina di Jacobi. Ma questa dottrina era sì poco scientifica che non poteva soddisfare al bisogno rigoroso del suo spirito: e però passò ben tosto alle idee di Bardili, che fissarono la sua incostanza filosofica. Reinhold era del resto un amico molto disinteressato della verità.

Questo filosofo non deve richiamare qui la nostra attenzione che pel suo lato più originale, rispetto alla dottrina, cioè come continuatore di Kant. Egli aveva dunque voluto dare alla filosofia critica un principio universale, che abbracciava ad un tempo la percezione, l'intendimento e la ragione. Per tal guisa la filosofia critica assumeva a' suoi occhi un carattere scientifico più stretto. Potevasi così formare una teorica elementare, base comune della logica, della metafisica, e della critica della ragione. Egli mosse adunque dalla coscienza, e formolò così il principio fondamentale: » Nella coscienza, la rappresentazione è diversa da ciò che » è rappresentato e dal subbietto che si rappresenta, rappresentandosi all'uno ed all'altro ». Cercò poscia di derivare, svolgendo il concetto della rappresentazione e delle sue forme (la diversità e l'unità), le leggi ed il carattere proprio della facoltà rappresentativa e conoscitiva, ed in genere tutti i risultamenti della ragione critica.

Prende che nn principio veramente fondamentale e primitivo, qual è quello ch'egli vuole stabilire, principio che determina la forma della scienza, ma che non ne contiene la materia, deve avere i seguenti caratteri:

1°. Devo mostrare immediatamente le verità elementari della filosofia, e *mediatamente* le altre verità.

2°. Deve avero esso medesimo il proprio fondamento fuori la sfera di ogni filosofia, senzachè si ricadrebbe nel circolo vizioso che commettono coloro, i quali cercano il principio di una scienza in questa scienza medesima.

3°. Non deve presupporre alcun ragionamento, e deve per conseguenza esprimere un fatto.

4°. Esser deve accessibile alla riflessione di tutti gli uomini, in tutti i tempi e in tutte le circostanze.

5°. Non può dunque consistere nella sperienza; le sensazioni, sempre individue, non hanno il carattere generale che conviene ad un principio.

6°. Ma deve accompagnare tutte le sperienze e tutti i pensieri di cui possiam renderci ragione ¹.

Da questo principio Reinhold pretende dedurre le nozioni di *rappresentazione*, di *obbietto*, e di *subbietto*. — Egli distingue la *facoltà rappresentativa* (*Vorstellungs-Vermoege*n) dalla *forza rappresentativa* (*Vorstellungskraft*). La prima non può, egli dice, sussistere senza la seconda, tuttochè intanto non debba esserne dedotta. La forza rappresentativa è la sola cagione efficiente delle rappresentazioni. Non si può conoscerla che risalendo da' suoi prodotti a' suoi caratteri, e da questi alla nozione della forza che le serve di riposto fondamento.

La rappresentazione componesi di due elementi: l'uno che consiste nella sua relazione coll'*obbietto*, l'altro nella sua relazione col *subbietto*. Il primo è la sua *materia*, il secondo la sua *forma*. La materia è *multiplce*, la forma è *unica*.

Nella conoscenza, l'*obbietto* rappresentato distinguesi al tempo stesso dalla *rappresentazione rappresentata*, e dal *rappresentante rappresentato* ².

¹ *Beiträge zur Berichtigung*, ecc., p. 116, 142 a 144.

² *Ibid.*, p. 223, trad. del sig. de Gerando, *Hist. de la Philos.* 1.^a ediz., t. 2, p. 273 e segg.

Ogni conoscenza suppone necessariamente una coscienza chiara e distinta. La coscienza chiara è quella della rappresentazione come tale; la coscienza distinta è quella del subbietto rappresentante in quanto esercita questa funzione ¹. Reinhold prende quindi le mosse da ciò per costruire l'intero sistema del criticismo, procedendo dal generale, o dalla rappresentazione indeterminata, al particolare, o alle diverse determinazioni della rappresentazione in genere, cioè andando dal genere alla specie. E giustifica questo procedimento col dire che la ragione non può determinare il carattere proprio delle specie, la forma delle specie, che coll'analisi dell'idea del genere, tuttochè la materia delle idee di genere non si ottenga che colla comparazione della materia delle idee di specie ².

La materia e la forma della rappresentazione sono strettamente congiunte. La materia è data dall'obbietto, la forma dal subbietto. La capacità di ricevere la materia della rappresentazione è la *ricettività*. La facoltà di formar questa materia è la *spontaneità*. L'una e l'altra hanno ancora la loro forma: quella della ricettività consiste nella diversità: quella della spontaneità, nel legame o *sintesi* (che produce l'*unità*). Queste due forme sono nel subbietto, e anteriori ad ogni rappresentazione.

Il passaggio dalla rappresentazione al rappresentato spiegasi col mezzo di una *materia obbiettiva* proveniente dall'esterno, dall'obbietto. Questa materia è la sola ragione possibile della nostra persuasione dell'esistenza delle cose esteriori; in guisa che questa esistenza non è meno certa di quella d'una rappresentazione in generale. La materia subbiettiva non è che la facoltà rappresentativa. Del rimanente, le cose in sè stesse non sono rappresentabili, e le rappresentazioni non ne sono conseguentemente immagini.

Tutte le rappresentazioni che contengono una materia

¹ *Beitrag zur Berichtigung* ecc., p. 233, 237, 238.

² *Des Syst. de Phil.*, 1^a. edit., t. 2, p. 273-278.

obbiettiva sono rappresentazioni *a posteriori*, o empiriche. Le rappresentazioni *a priori* sono quelle delle pure forme della ricettività e della spontaneità; esse contengono una materia determinata *a priori*, e sono necessarie, universali e indipendenti da ogni esperienza. L'affezione nella rappresentazione è la *sensazione*; l'atto della rappresentazione è il *pensiero*; la rappresentazione come oggetto presente al soggetto è l'*intuizione*; in quanto la rappresentazione comprende qualche cosa di diverso, è *concetto*; ed è *idea* se differisce dall'oggetto, senza essere al di fuori del soggetto della rappresentazione. In tutto questo non vi ha che del soggetto, che non sia materia pura della coscienza, ed il passaggio all'obiettivo non è ancora effettuato. Reinhold non parla dell'unità trascendente della coscienza, unità di cui servivasi Kant per la produzione speculativa degli oggetti.

Reinhold non nomina lo spazio intuizione pura, ma soltanto la rappresentazione *a priori*. Le parole *a priori* non debbono qui intendersi nel senso, che la rappresentazione dello spazio sarebbe anteriore alla esperienza, deriverebbe per così dire dallo spazio puro. No: lo spazio è un oggetto necessario per noi, ed è il principio della estensione di tutti gli oggetti percettibili. Lo spazio è dunque fuori di noi; ma il tempo è insieme una forma del senso intimo, ed una qualità delle cose che sono fuori di noi. Il tempo e lo spazio non sono intanto qualità delle cose in sè, ma delle cose in quanto sono capaci di esser da noi percepite. Egli del resto ammette uno spazio ed un tempo per le cose in sè, spazio e tempo che non sono rappresentabili più di queste cose medesime. Egli distingue dunque ancora le cose in sè dalle cose esteriori, e queste due sorte di cose hanno le loro forme a parte. Vi ha dunque propriamente tre mondi che paragonar non si possono tra loro: quello della rappresentazione, quello delle cose rappresentabili, e quello in fine delle cose in sè.

L'intendimento dispone per la ragione i materiali che gli vengono somministrati dalla sensibilità: in guisa che le

intuizioni della sensibilità sono immediatamente rapportate alla sensibilità, i concetti dell'intendimento coll'ajuto di un segno intermedio, e le idee della ragione col mezzo di un nuovo segno intermedio tra esso e quello dell'intendimento; l'intuizione esterna ha la più grande realtà obbiettiva, e l'idea la più grande realtà subbiettiva. Queste due specie di realtà sono dunque in ragione inversa. Reinhold difendesi in conseguenza di essere idealista.

L'ufizio dell'intendimento è di dare dell'unità non alla diversità della materia delle intuizioni, ma soltanto alle rappresentazioni. Il legame degli elementi di una sola e medesima rappresentazione è l'unità obbiettiva. Questo tutto di rappresentazioni riunite è, come individuo, obbietto. L'obbietto apparisce dunque come pensiero; la intuizione non è capace al contrario che dell'unità della rappresentazione pura e semplice. Questa unità obbiettiva non deve essere trasportata alla cosa in sè, che Reinhold intanto pone fuori di noi, e per conseguenza nello spazio.

La teorica della ragione, la quale deve occuparsi di questa cosa in sè propriamente detta, non esce nemmeno dal circolo della rappresentazione: il legame della diversità, pensata dall'intendimento, è l'idea, che risulta per conseguenza dall'unità data dalla spontaneità alle forme diverse dell'intendimento. L'obbietto dell'intuizione è l'obbietto immediato; l'obbietto immediato del concetto è la intuizione; gli obbiettivi immediati dell'idea sono concetti. Le categorie trasferite all'assoluto ed all'incondizionato debbono concepirsi come qualche cosa che ripugna alla forma della sensibilità. L'unità incondizionata deve concepirsi da chiunque servesi della propria ragione, non solo necessariamente, ma ancora come qualche cosa di necessario in sè, di esclusivo di ogni limite, che abbraccia tutto, e forma totalità. ¹

¹ Theorie des Vorstellungsvermögens, p. 420 e segg., 497 e segg.

2°.

BECK.

Jacopo Sigismondo Beck, nato a Lissau presso Danzica, insegnò la filosofia dapprima ad Halle, poscia a Rostock. Le sue principali opere sono: un'analisi delle opere che compongono la Filosofia critica di Kant, 1792-6, 3 vol. in 8°; un Compendio della filosofia critica, Halle 1796, in-8°; Propedeutica ad ogni studio scientifico, Halle 1799, in-8°; Principii della Legislazione, Lipsia, 1806, in-8°; due manuali, uno di logica, l'altro di dritto naturale.

La filosofia di Beck rassomiglia molto a quella di Fichte. Come io posso, egli dice, accordare la mia rappresentazione ed il suo obbietto, poichè differiscono essenzialmente l'una dall'altro. Il concetto di un legame tra queste due cose, come suppone Reinhold, quando dice che la materia della rappresentazione corrisponde alla materia nell'obbietto, è una chimera, ed principio di tutti gli errori della filosofia speculativa. — Il solo legame tra la rappresentazione e l'obbietto, è la rappresentazione primitiva, principio dell'unità sintetica obbiettiva della coscienza.

Beck crede darci un'idea più precisa di questa rappresentazione originale col dirci esser principio supremo della filosofia, che non vi ha, propriamente parlando, *rappresentazione* primitiva, ma solo un *rappresentare* primitivo; che questo è un atto, e non un prodotto; che il prodotto del rappresentare, la rappresentazione, non è primitivo, ma secondario.

Da ciò risulta che Beck parte da un fatto di coscienza; e quindi pretende che tutta la filosofia deve basarsi su i fatti. Lo spazio, il tempo, le categorie, formano la materia del rappresentatore originale; l'atto dello spirito in virtù del quale si opera l'unione di questi concetti del rappresentare primitivo forma la *conoscenza* (*Anerkennung*) primitiva. Del

rimanente, noi non conosciamo le cose quali sono in loro stesse, ma solamente fenomeni; cioè l'intendimento è quello che unisce, sintetizza primitivamente, e c'inganniamo quando consideriamo questo legame nelle cose. Non vi è senso nel dire che le categorie non convengono agli obbietti, perciocchè ciò suppone che noi conosciamo la relazione ch'è tra la rappresentazione e gli obbietti; il che non è. — La sensazione non può servire di principio di distinzione tra ciò ch'è *a posteriori* e ciò ch'è *a priori*. L'obbietto che le sensazioni producono in noi, è il fenomeno; e questa produzione tutta intera è la posizione originale di alcun che, ch'è la determinazione della sintesi primitiva delle nostre percezioni ¹.

La parte morale istessa si attribuisce dal nostro filosofo al rappresentare universale. La libertà morale, egli dice, è un fatto, un rappresentare primitivo; la fede morale in Dio e nell'immortalità non è che lo stato riflesso dell'uomo dabbene.

3°.

BOUTERWECK.

Federico Bouterweck, nato nel 1766, morto nel 1828, professò la filosofia a Gottinga. Le sue principali opere sono: 1°. *Idea di un'Apodittica*, 1799, 2 vol. in-8°; 2°. *Manuale delle scienze filosofiche, secondo un nuovo sistema*, 2ª. edizione 1820, 2 vol. in-8°; 3°. *Elementi della filosofia speculativa*, 1800, in-8°; 4°. *Estetica*, 3ª. ediz., 1825, 2 vol. in-8°. Bouterweck dapprima inclinò moltissimo alla filosofia di Kant, poscia a quella di Jacobi.

L'intelligenza di sè stesso (*Selbstverständigung*) è lo spirito del criticismo; l'*apodittica* salva il criticismo dallo scet-

¹ *Einzig möglicher Standpunct* ecc., p. 369, 398, 424, 452, opera che forma il terzo volume dell'*Analisi delle opere di Kant*. — Michelet, *op. l.*, t. 1, p. 254-263.

tecismo : è la scienza, in quanto trova il principio della scienza, e la giustifica agli occhi della ragione. Le sole pruove imparano alla ragione a conoscersi. Provare è ricondurre la verità a' suoi principii ; ciò ch'è provato irresistibilmente è apodittico. Non si può cominciare con proposizioni indimostrabili, immediatamente vere : perciocchè altrimenti tutto riposa in fine sull' indimostrabile. L'ultimo principio di tutte le pruove è il principio de' giudizi apodittici. Provare e sapere si riferiscono necessariamente ad un essere (*Seyn*). L'apodittica si occupa principalmente dell'essere e della realtà. L'incognito de' Kantisti non è formato sopra alcuna cosa, non solo nell'intendimento istesso, ove è senza alcuna determinazione, ma ancora come *substratum* de' fenomeni nel mondo reale : la cosa in sè non è dunque nulla. L'apodittica ha per iscopo di fondare la filosofia formale di Kant con un realismo indipendente da questa filosofia e da ogni altra. *Pensare, sapere e fare* sono i tre problemi de' quali dobbiamo occuparci. L'apodittica divideasi dunque in tre parti.

Logica apodittica. Nella logica la ragione esamina sè medesima. La logica apodittica è una nuova critica dell'intendimento puro, eseguita dal punto di veduta della dimostrabilità logica ; ed è l'unica via all'intelligenza apodittica di sè stessa. Il pensiero comincia con supposizioni come fatti. Il bisogno del pensiero vi autorizza a trattare il pensiero come qualche cosa in sè, come un fatto. Distinguiamo psicologicamente un fatto intellettuale da un fatto di sentimento : questi due fatti non sono che modificazioni di un fatto solo, la persuasione. È il fatto di rappresentazione nella sua relazione obbiettiva. Noi non sappiamo mai se il fatto è verità, o semplice cambiamento di rappresentazione. Per acquistare de' concetti, dobbiam prender le mosse da qualche cosa a cui il concetto si riferisce ; siamo obbligati di riflettere su questa qualche cosa, che possiam qui supporre eguale ad x , quando noi comprendiamo. Per quanto questa qualche cosa è in noi, il pensiero comincia da un principio dell'intelligenza di sè stesso, che riunisce la sintesi all'analisi. Questa riunione è

la ragione : essa non è forma , è forza vivente ; l'intendimento non è altro che forma. L' x è il principio obbiettivo che fa d'uopo alla filosofia per fondarsi. Ma non convien confondere un bisogno logico con un bisogno trascendente.

L' x è un ente di ragione ; è il concetto formale di qualche cosa che non è nulla in sè , ma ch'è necessario nell'intendimento per determinare alquanto la sintesi. I principii messi a capo della filosofia richieggono di esser provati con altri concetti , e così di seguito sino all'infinito.

Apodittica trascendente. Non vi è sapere immediato , perciocchè sapere è in generale giudicare , il che già suppone concetti conoscitivi ; ma vi è un *conoscere immediato* , se deve esservi in generale un sapere. Ogni pensiero discorsivo è puramente subbiettivo. L'essere assoluto serve di fondamento all'idea della verità assoluta. Ma quando noi cerchiamo di comprendere l'essere , noi già lo supponiamo come presente ; perciocchè comprenderlo non può intanto risultare dal comprensibile. Il fondamento della filosofia non deve cercarsi in un *sentimento* cieco ; ciò che vi ha di primitivo (*uranfængliche*) nel sapere è principio ; la filosofia deve cercare quest'ultimo fondamento. Il sentimento che accompagna l'idea dell'assoluto è la *convinzione* ; il sentimento è il *risultamento* di un *pensiero* , e s'impadronisce allora di tutto il nostro essere. Noi ci sentiam legati da certo che d'ineffabile , e conserviamo intanto la nostra libertà di spirito. Noi troviamo riposo , soddisfazione ; la convinzione è un fatto stabilito con necessità , e in questo consiste la verità. Ci avviciniamo alle idee colla convinzione , che è lo stato di contento di sè medesimo di un ente pensante ; sentimento ch'è inseparabile dalla conoscenza del vero. Questa convinzione ideale si nomina anche fede. La filosofia non poteva trovare il concetto di fede prima di aver scoperto i vuoti che ogni scienza lascia nella ragione.

Vi ha un *principio reale assoluto* , il quale servir deve di fondamento ad ogni pensiero , ad ogni sensazione , e la ragione stessa vi è sottoposta. — Essere e sapere non si deb-

bono disgiungere ; essi sono riuniti nell'ultimo principio del quale parliamo, il principio dell' assoluto. L'assoluto è concepito senza dubbio, ma non è intanto nell'intendimento: esso è. Noi dobbiamo supporre l'esistenza come qualche cosa di assolutamente inesplicabile. Il virtuale o reale serve già di fondamento al pensiero in ogni rapporto possibile. L'essere non si deve nemmeno cercare nel sentimento. Vi deve essere una conoscenza assoluta, che serve di fondamento alla ragione istessa, e per la quale ogni essere è apoditticamente provato: perciocchè deve trovarsi il principio in sè medesimo. *Ridurre i sensi e la ragione ad un principio unico*, conciliarli (*ausgleichen*) coll'idea dell'assoluto: tale è il problema dell'apodittica.

Se vi deve essere una conoscenza *a priori*, la ragione deve allora contenere alcun che, che serve di fondamento ai concetti puri. I sustrati dei concetti razionali puri debbono forse ridursi ad una modificazione del senso intimo, senza del quale la ragione stessa non sarebbe nulla. Si può nominare per adesso ciò che serve di fondamento ai concetti, rappresentazione oscura, sensazione, sentimento. — Ogni conoscenza immediata, senza della quale il discorsivo come mediato non è possibile, riposa sul legame primitivo della forza pensante col senso intimo. Chiunque ne dubita, dubita della vita stessa. L'essere serve di fondamento a divenir tutto; la sola cosa che sia veramente, è ciò ch'è in sè stesso e per sè stesso.

Ciò ch'è *impressione* nella sfera dei sensi esterni è *convinzione* (*Ueberzeugung*) in quella dell'anima. Noi non diamo un giudizio apodittico nè per un mondo esterno nè per un mondo interno, come due specie di mondo: noi nè conosciamo soltanto un solo, ch'è unico colla realtà assoluta, nella quale non perdiamo noi stessi, al pari che tutte le cose isolate. Essendo il pensiero ed il sentimento indissolubilmente legati nell'anima, la coscienza è il *sentimento razionale di sè medesimo*. La realtà assoluta non riconosce che sè stessa in noi. La nostra ignoranza assoluta ci forza di riconoscere questa incomprendibile realtà assoluta. — Il risultamento puro

dell' apodittica teoretica è uno spinozismo negativo. — Il risultamento dell' apodittica logica era il pirronismo; il nostro spinozismo è puramente trascendente, e serve soltanto d'introduzione alla filosofia pratica. Questo spinozismo negativo, ch' è il vero risultamento della critica kantiana, risulta dall' impotenza in cui è la ragione di sommettere l' ultimo principio di tutti i giudizi alla condizione di un giudizio.

Apodittica pratica. Il mio sistema tende a passare dalla incomprendibilità, per mezzo della convinzione ideale, che altrimenti si nomina *fede*, alla *filosofia della ragione*. L' intelligenza trascendente di sè stesso conduce all' intelligenza pratica anche di sè stesso, mediante lo svolgimento di un bisogno (*Bedürfniss*) ch' è una cosa stessa colla nostra esistenza. Il *volere* è un fatto indimostrabile; noi dobbiam trovare il principio del volere per sè stesso. Se il pensiero *Io voglio* deve essere qualche cosa di più d' una immaginazione, l' io deve allora concepirsi come *forza* vivente. La convinzione dell' *Io voglio* è il principio di convinzione pratica.

L' io è effettuato solo dal riconoscere la libertà; sino a tal punto, nella filosofia trascendente, non era che un vano principio ideale. La forza vivente è causalità, riconosciuta identica colla vita, ch' è compresa sol da sè stessa. Noi non possiamo concepir nulla al di là delle forze. La forza, concepita come cagione, è eguale ad ∞ . Non vi ha forza che alla condizione della resistenza. La riconoscenza della nostra realtà pratica è dunque identica a quella d' una resistenza fuori di noi. La realtà unica non è che pratica, cioè che non è realtà in generale, in somma virtualità, che per la forza e la resistenza. Il destino della filosofia dipende dalla intelligenza del concetto della virtualità. Il modo di trattarla costituisce il fondamento della filosofia. *

* Il sig. Michelet pensa che la filosofia di Bouterweck non ha di particolare e di proprio che questa parola stessa di virtualità, e che ha attinto la cosa stessa da Herder e da Jacobi. Michelet, *Op. cit.*, t. I, p. 395 e 396.

La forza dell'anima è colla realtà delle forze resistenti della natura una virtualità unica. Affermiamo praticamente dell'assoluto, che non è realtà assoluta che come unità assoluta de' contrarii e per la loro opposizione scambievole. Ma l'unità virtuale di tutte le forze è l'*incondizionato*. La virtualità assoluta non è in noi nè fuori di noi, ma noi siamo in lei. Soggetto ed obbietto sono forze opposte; la rappresentazione è l'opposizione, o l'azione immediata delle forze stesse; la facoltà rappresentativa appellasi vita. Non ostante tutti gli sforzi, noi non possiamo intanto conoscere che noi stessi.

La legge morale non si rivela mai nel principio che come un sentimento. La coscienza morale (*Gewissen*) è la coscienza psicologica (*Bewusstseyn*) di questo sentimento; è il sentimento morale. La convinzione morale, come ragione, è il principio morale. La relazione morale della sensibilità alla ragione nominasi *disinteresse*. Questo disinteresse è l'effetto dell'accordo tra l'idea ed il sentimento nella virtualità morale. Mediante la virtualità assoluta abbiain trovato il mondo in noi, e noi nel mondo. Il sistema dell'apodittica è il *virtualismo* assoluto. Questo sistema non è popolare, e non può esserlo, perciocchè penetra fino all'assoluto. Ciò che Kant nomina cose in sè, sono prodotti d'una realtà assoluta. Il dogma essenziale dell'apodittica è che il soggetto e l'obbietto non sono nulla l'uno senza dell'altro. L'origine della ragione, il fondamento della virtualità particolare che nominasi la nostra natura, il fondamento della limitazione trascendente, *rimane un mistero*. L'assoluta virtualità, alla quale tutto alla fine mette capo, non è un obbietto di sapere, non un tema della fede; essa è, poichè opera; è ed opera nella scienza e nella fede. Fede e scienza sono specie opposte della riconoscenza della virtualità assoluta. Il finito è un correlativo apodittico dell'infinito. Il mondo non è che una virtualità assoluta in modificazioni indeterminabili; il mondo come principio della finalità, è eterno. Soggetto ed obbietto ricadono nel principio fondamentale di una realtà assoluta. *

* Michelet, *Op. cit.*, t. 1, p. 388-398.

4°.

KRUG.

Guglielmo-Traugott Krug , nato nel 1770 , addetto in prima alla facoltà di filosofia di Wittenberg , ha poscia professato successivamente a Francforte sull' Oder , a Königsberg ed a Lipsia , ove vive tuttora. Egli ha composto un gran numero di opere , e ne pubblica in ciascun anno di nuove. Noi nomineremo qui soltanto 1°. il *Saggio di un nuovo Organo in filosofia* , 1801 , in-8°. ; 2°. *Filosofia fondamentale* , 1803 , 1819 , 1827. L'autore considera quest' opera come la sua *opera principale* in filosofia. Tutte le altre che ha poscia composte ne sono lo svolgimento ; 3°. *Sistema della filosofia teoretica e pratica* ; 6 vol. in-8°. pubblicati in diversi anni ; 4°. *Saggio di una nuova Teorica de' Sentimenti* , 1823 , in 8°. ; 5°. *Storia della Filosofia antica , segnatamente appo i Greci e i Romani*.

Nuovo Organo. Un principio è una opposizione immediatamente vera e certa. Noi cerchiamo i principii della conoscenza : s'ella è qualche cosa ch'è noi medesimi, i principii esser debbono ancora in noi. Il principio reale è il *principium essendi* ; il principio ideale , *principium cognoscendi* : il primo è unito , il secondo è o materiale, o formale. I principii materiali sono principii della conoscenza filosofica , come sapere in generale ; essi costituiscono la conoscenza filosofica, i principii formali la regolano. Il *principio reale* della conoscenza filosofica è il subbietto che conosce , l'io ; ma che non è principio reale delle cose. Il *principio ideale* , colla conoscenza filosofica intera del me , risulta dall'io ; l'io , come principio, non può essere spiegato. I *principii materiali* sono moltissimi *fatti di coscienza* ch'io distinguo in me come una infinità di rappresentazioni , perciocchè la mia coscienza è sempre una coscienza determinata. — Il fatto più generale , cioè : *Io sono attivo* , può considerarsi come il principio della conoscenza filosofica ; ma i fatti determinati non vi si contengono.

I *principii formali* della conoscenza filosofica sono le formule derivate da' *principii materiali* ch' esprimono il modo di azione originale dell'io, come condizione de' fatti di coscienza, cioè le leggi secondo le quali l'io dirigesì nella propria attività. Essi sono principii del secondo grado, principii derivati. Il principio formale supremo della filosofia non è che l'armonia assoluta dell'io in tutta la sua attività. Il principio reale, e i due primi principii ideali riuniti, danno dunque il principio supremo della filosofia. Io sono attivo e cerco l'armonia assoluta in tutta la mia attività.

Tuttochè la conoscenza proceda dalla *sperienza*, essa è non pertanto *a priori*, perciocchè rapportasi al primitivo in noi; i fatti di coscienza sono altrettante *sperienze interne*.

Se non si può tutto derivare da un principio unico, tutto non ne deriva analiticamente, e la filosofia formasi allora sinteticamente (*per epigenesim*). La coscienza è la *sintesi primitiva dell'essere e del sapere* in me; come primitiva, è inesplicabile ed incomprensibile: per *ispiegare e comprendere*, abbisognerebbe un'altra coscienza, e così di seguito sino all'infinito. Io non posso dunque derivare in me medesimo nè l'essere del sapere, nè il sapere dell'essere. La cosa sarebbe ancora meno possibile rispetto ad un ente esteriore s'egli esiste. Non essendo possibile il sapere senza l'essere, ma sì bene l'essere senza il sapere, l'essere devesi dunque concepire come il primo, il sapere come il secondo. Al sapere devesi dunque aggiungere l'essere. La sintesi primitiva del reale e dell'ideale è trascendente, e serve di fondamento ad ogni altra sintesi. Il sistema che afferma e riconosce questa sintesi, è il *sintetismo trascendente*, ch'è per conseguenza *realismo trascendente* e *idealismo trascendente* in unione indissolubile.

L'essere delle cose fuori di noi non è immediatamente certo. La distinzione del subbietivo e dell'obbiettivo è un fatto, ma non già la realtà del non io. Tener per vera l'esistenza di cose fuori di noi, è *fede*, convinzione in un principio puramente subbiettivo; ma io so ch'io sono. L'esistenza

delle cose esteriori è solo dimostrabile indirettamente : perciocchè questa fede è naturalmente e necessariamente la stessa per ciascun uomo , e non si può provare che sia impossibile che vi abbiano cose esteriori : or *neganti incumbit probatio*. Onde verrebbero del resto le rappresentazioni se non fossero dovute al mondo esteriore ? La fede all'esteriorità è dunque molto più ragionevole della negazione contraria. Il sintetismo contiene una triplice convinzione necessaria : quella dell'esistenza di altre cose diverse da me , quella della mia esistenza propria , e infine quella del commercio tra queste due sorte di esistenze. Tale convinzione costituisce un sapere immediato.

La natura di questo sapere è disvolta nella *Filosofia fondamentale*. La filosofia manca di un'evidenza essenziale e propria che contraddistingue le matematiche : perciocchè si è obbligato a filosofare prima di aver trovato i principii. La scienza che deve trovare i *fondamenti* della filosofia è già filosofica. La filosofia non può dunque mai condurre ad una perfetta certezza ; rimane sempre qualche cosa ch'è solo verisimile. Possiam sempre avvicinarci alla certezza senza mai pervenirvi. Il primo passo in filosofia è necessariamente il limite assoluto , la sintesi primitiva del sapere e dell'essere della coscienza. Non vi ha *soddisfazione* che nella sintesi trascendente. — La ragione si dà per iscopo l'assoluto. L'assoluto è per l'uomo in una lontananza che la vista non potrebbe misurare , ma che si può diminuire avanzando sempre : in guisa che non vi ha nella ragione una tendenza costante verso l'infinito.

Teorica del sentimento. Il sentimento non è una terza facoltà distinta dalla conoscenza o dall'appetito ; sempre al contrario fa parte dell'una e dell'altra : quindi è che dicessi , sentimento del vero , del bello , del dritto , della moralità. Non conviene moltiplicar le facoltà senza necessità. Or le facoltà dell'uomo sono due soltanto , l'una teoretica e l'altra pratica. Ciascuna di esse comprende tre potenze : la sensibilità (come senso e inclinazione) , l'intendimento (come pensiero e volere) , la ragione (come l'incondizionato praticamente e teoreticamente). La diversa direzione dell'attività ci auto-

rizza per sè sola a distinguere una facoltà teoretica ed una facoltà pratica. Se fossevi una facoltà sensibile particolare, dovrebbe avere una specie particolare di attività, il che non è; il cominciamento di ogni attività, come sentimento, è oscuro ed indeterminato; il sentimento non è che l'eccitamento ad un'attività determinata, è il primo elemento di una rappresentazione e di uno sforzo. La nostra esistenza terrestre comincia col sentimento e finisce con esso. Si è nominato sentimento non solo le rappresentazioni oscure, ma ancora i giudizi che ne emanano. ¹

5°.

FRIES.

Giacomo-Federico Fries, nato nel 1773, studiò la teologia, il dritto, le scienze naturali, la filosofia, e fu quindi professore di filosofia, di fisica e di matematiche. Le sue principali opere in filosofia sono: 1°. *Nuova critica o Critica antropologica della ragione*, 3 vol. in-8°, 2ª. ediz., 1823-1831; 2°. *Sistema della Logica*, 3ª. ediz., 1828; 3°. *Manuale della Filosofia pratica*, in-8°, 1832; 4°. *Manuale d'antropologia psicologica*, 2 vol. in-8°, 2ª. ediz., 1827; 5°. *Sistema della Metafisica*, in-8°, 1824. — Ora pubblica una storia della filosofia, della quale ha dato fuori il primo volume ad Halle nel 1837.

Nella sua *Nuova Critica* egli vuol dare alle categorie di Kant ed alle idee una nuova base, riconducendole al sentimento. Vuole spiegare la natura antropologica e subbiettivamente empirica della conoscenza trascendente; la natura della conoscenza immediata della ragione, ch'è il fondamento della nostra convizione filosofica o la relazione di questa convizione alla riflessione. — La principal cosa in tutto questo, come in generale allorchè trattasi di qualsivoglia conoscenza,

¹ Michelet, *Op. cit.*, p. 398-412.

è la conoscenza di sè medesimo ; e ciò l'autore nomina *antropologia filosofica*. Ogni progresso in filosofia dipende dall'esame delle nostre facoltà intellettuali. Noi del resto non conosciamo ancora abbastanza la natura del nostro spirito per far vedere in esso l'origine di tutte le nostre credenze. Tutte le leggi della speculazione ne derivano : essendochè la nostra conoscenza del mondo non è mai , come tale , che un'attività interna della nostra ragione. Ma ogni conoscenza della natura intima del nostro spirito non è che la conoscenza di noi medesimi.

Al più , non è possibile di sapere in qual modo noi siamo in contatto con un obbietto esteriore , come operiamo sopra di esso. L'intima conoscenza di sè medesimo è affatto isolata ; tra un movimento come modo di fenomeni del mondo esteriore , e l'attività interna come modo di fenomeni della vita individuale interna , v'ha un abisso che nessun filosofo al mondo è capace di colmare.

L'obbietto della sperienza interna è un sistema della facoltà dell'anima. I movimenti diversi dell'organizzazione della nostra anima , cioè i momenti irriducibili , sono i seguenti :

- 1°. L'uomo è un ente dotato di conoscenza ;
- 2°. La sua conoscenza è razionale ;
- 3°. La sua ragione risulta da' sensi esterui e dal senso interno ;
- 4°. Possiede la facoltà di riflettere ;
- 5°. Non conosce soltanto l'esistenza delle cose , ma ha inoltre la facoltà di darsene pensiero.

Da questi fatti fa d'uopo prender le mosse per ispiegare tutta la storia della nostra vita. Il problema consiste nello spiegare le facoltà derivate colle facoltà fondamentali ; il mezzo di risolverlo è l'osservazione di sè stesso. Ma non si può spiegare d'avvantaggio *come* l'anima ha coscienza di sè medesima e si conosce. È dunque forza di rinunziare interamente al pregiudizio che tutto devosi dimostrare.

Sentire e ragionare sono opposti a vicenda : sentire è

la espressione immediata della facoltà di riflettere, cioè l'attività immediata del giudizio. La *capacità di sentire* è una riflessione arbitraria nella sua attività immediata. Noi possiamo trarre da oscure rappresentazioni una conclusione giusta che è allora la decisione del sentimento. La coscienza pura di sè medesimo è il sentimento immediato dell'esistenza; non è una intuizione, ma un sentimento indeterminato. Nella conoscenza riflessa, per opposizione all'intuizione, l'obbietto non è immediatamente dato, è solo aggiunto dal pensiero mediante una relazione. Il sapere filosofico ha la sua base nella *riflessione*. La facoltà di riflettere, come conoscenza mediata, devesi accuratamente distinguere dalla ragione come attività originale e spontanea della facoltà conoscitiva; la forma del corso logico de' pensieri appartiene alla riflessione, la materia alla ragione. Il giudizio è la semplice formola della coscienza reiterata (*Wiederbewusstseyn*) d'una conoscenza primitiva. L'intendimento come facoltà riflessiva e conoscenza discorsiva differisce dalla facoltà di *conoscere intuitivamente*; questa seconda specie di conoscenza è immediatamente data al senso intimo nella percezione interna; una terza facoltà, la *ragione*, unisce le due prime. La ragione contiene, come legge della verità, una conoscenza immediata superiore a tutti gli errori, ma che non può esprimersi in sè stessa, nè può erigersi in intuizione. Da questa specie di conoscenza ci vengono lo spazio ed il tempo, le leggi generali e le categorie. Essa contiene inoltre la coscienza fondamentale di ogni *fede*. Onde procede la nostra convizione della realtà suprema, del sommo bene, dell'idee di bello, di virtù e di dritto. Questa conoscenza immediata è ascosa nell'essenza intima della ragione, che non può scorgerla immediatamente in sè stessa, ma mediante il senso intimo e la riflessione che ne è l'interprete. La riflessione è quella che stabilisce la relazione tra il sapere *immediato* e il sapere *mediato*.

Allato delle rappresentazioni chiare delle intuizioni e de' concetti ve ne ha di oscure, ed a queste ultime soprattutto si appartiene la conoscenza immediata, inesprimibile e pro-

pria della ragione. Ogni giudizio è una conoscenza immediata, nella quale ho di nuovo coscienza di me medesimo colla riflessione della mia conoscenza immediata. Ogni giudizio deve dunque avere in un'altra conoscenza la ragione della sua verità o della sua falsità: si è confuso questo fondamento de' giudizi colla pruova. De' giudizi immediati non sono capaci di pruove, ed hanno il valore di principii. La conoscenza immediata, la quale non è che ripetuta in un principio, è dunque propriamente la ragione della verità di questo principio. Una simile conoscenza è una intuizione della quale abbiamo immediatamente coscienza, oppure ci fa d'uopo di giudizio e di riflessione per trovarla. I principii della filosofia sono dunque senza alcun fondamento nelle nostre convinzioni; ma dobbiamo afforzarle con una deduzione, per far vedere come risultano dall'essenza della ragione. Questa deduzione è pura antropologia, sperienza interna. Io non provo che ogni sostanza è permanente; ma fo vedere soltanto che il principio della permanenza della sostanza è in ogni ragione finita. Io non provo ch'esiste un Dio; fo vedere soltanto che ogni ragione finita crede in un Dio. Noi non diciamo che il sole è nel cielo, che noi siamo liberi, ecc., ma soltanto che ogni ragione finita lo sa. Non possiamo giammai paragonar l'obbietto stesso anche colla nostra conoscenza: non possiamo dunque trovar la verità nell'accordo della conoscenza coll'obbietto, ma in un'altra cosa, cioè nell'accordo della conoscenza mediata colla conoscenza immediata, e rispetto alla sua esistenza immediata nello spirito.

Ogni conoscenza immediata è o intuizione sensibile, o il necessario e generale, che presentasi alla coscienza ne' principii dedotti, come principii della conoscenza apodittica. Il generale supremo è un principio; il principio è detto in concetti un concetto più semplice; in giudizi, una proposizione fondamentale. La conoscenza per principii è scienza, e la forma logica più elevata della subordinazione di ogni particolare al suo principio è un sistema. — L'errore è sempre una conoscenza mediata che l'intendimento ad arbitrio attivo

non ha rapportata con ragione a ciò che è immediatamente certo. Tutta la differenza dell' errore e della verità non è che della riflessione osservatrice, ma non un affare immediato della conoscenza. Tutta la disputa sulla verità e la validità della conoscenza non tocca assolutamente in nulla l'essenza intima della ragione. La ragione è la facoltà in tutto della conoscenza immediata. Nel campo della conoscenza immediata sono tre specie diverse di convinzioni di un' egual forza: sapere, credere, presentire (*Ahnung*).

Il sapere è una convinzione dell'intendimento; la convinzione propria della ragione senza intuizione è *credenza razionale pura*; la convinzione del giudizio per sentimento, senza intuizione nè concetto, è *presentimento*. La fede razionale non è più incerta del sapere; non v' ha anche sapere senza questa fede.

L'*idea* non è altro che il concetto prodotto dalla riflessione, e che ha valore soltanto per virtù di essa, concetto che non si eleva al di sopra del sentimento oscuro della coscienza comune che mediante la speculazione. La *speculazione* deve indicare per la riflessione il generale già contenuto realmente come principio nella conoscenza immediata. Il punto centrale del nostro spirito è una fede infinita ed un eterno amore.

La materia della metafisica, del sapere filosofico, consiste in conoscenze primitive della ragione di cui non possiamo aver coscienza immediatamente, ma solo per mezzo della riflessione. Questi principii filosofici dobbiam trovarli coll' osservazione. Queste conoscenze, le quali non si fondano sulla intuizione, sono le idee di vero, di bene, e di bello. Il sentimento del vero, quello del bello, quello del buono, non sono un affare di senso, ma di giudizio; non appartengono alla sensazione, ma alla riflessione. La conoscenza della natura che riposa sulla intuizione sensibile, nominasi esclusivamente sapere; la credenza alle idee è convinzione immediata per semplice ragione. La *metafisica superiore* comincia dalle idee; la teorica della natura è una scienza esteriore.

La ragione riconosce ne' fenomeni la vera essenza delle cose, non già quali sono in loro stesse, ma soltanto sotto certe condizioni subbiettive insolubili. Il sapere applicasi semplicemente a' fenomeni; la fede, a ciò ch'è in sè; il presentimento, alla riconoscenza dell'eterno valore ideale nel fenomeno, o alla subordinazione della natura all'eterna legge della fede. — La morale di Fries somiglia molto a quella di Kant.

6°.

CALKER.

Federico di Calker, professore di filosofia a Bonne, è autore: 1°. d'una *Teorica della legge primitiva del Vero, del Buono e del Bello*, 1820, in-8.; 2°. d'una *Propedeutica della filosofia*, in-8., 1820-21; 3°. d'una *Teorica del Pensiero*, ossia *Logica* in-8., 1822; ecc.

Ogni conoscenza suprema ha la sua base nella coscienza. I tre attributi distintivi dello spirito umano sono il conoscere, il fare, e l'amare. In grazia di questi tre modi di esistenza, lo spirito è in commercio coll'universalità delle cose, e solamente per virtù loro egli può conoscere le leggi primitive dell'essenza delle cose. Queste leggi sono: verità, bontà, bellezza. La teorica delle leggi primitive è scienza per pensiero riflesso; lo spirito devesi dunque considerare come coscienza riflessa: perciocchè coll'osservazione troviamo in noi le leggi primitive.

Leggi primitive del vero. — Sono fatti non solo le intuizioni, ma ancora le categorie di Kant, i giudizi e le idee che sono senza intuizioni. Queste idee sono quelle d'integralità, di perfezione, di libertà, di eternità. Gl'ideali sono: lo spirito, l'ordine del mondo, e Dio. La forza conoscitiva dello spirito umano è una forza eccitabile con unità

* Michelet, *Op. cit.* I. 1, p. 412-423.

costante. L'eccitazione passiva e l'attività spontanea sono riunite nel conoscere. Il pensiero unitario, obbiettivo (*gegenständliche*) e totale, e le sue combinazioni, formano la base delle nostre tre sorte di convinzioni. *Sapere* è conoscere in virtù della riunione e la determinazione reciproca dell'unità e dell'obbiettività dell'intellezione (*Vernehmung*) nella coscienza. La fede è la conoscenza della verità in virtù dell'unione e della determinazione reciproca dell'unità e della totalità dell'intelligenza nella conoscenza e senza obbiettività. Il *presentimento* è la conoscenza in virtù dell'unione e determinazione reciproca dell'obbiettività e della totalità dell'intellezione nella conoscenza. Sapere è dunque convinzione con intuizione; credere è sapere senza intuizione; presentire è sapere senza intuizione e senza concetto, ma per sentimento.

Credere e presentire sono opposti a sapere; essi contengono la conoscenza dell'eternità. La riunione del sapere e della fede è la suppressione di ciò che limita nel sapere la conoscenza della verità.

Vi ha un essere (*Seyn*) eterno e vero delle cose; il mondo sommerso alle leggi della natura non è che fenomeno. Vi ha un essere eterno, lo spirito, ch'è indipendente dalle qualità sensibili e dalle vicissitudini degli stati: è l'essere, la sostanza (*das Wesen*) nell'eternità.

L'opposizione tra il sapere ed il credere produce una lotta tra la conoscenza della natura e quella dell'eternità.

Questa opposizione è inesplicabile senza una terza cosa, la quale purifica questi contrarii: questa terza cosa è il presentimento, terza maniera di conoscere primitivamente determinata, per la quale il sapere ed il credere sono compiuti, e la conoscenza perfezionata per mezzo di una intellezion assoluta. Questa conoscenza senza concetto avviene coll'ajuto del sentimento.

Teorica della legge primitiva del buono. — Il fatto dell'amore sensibile avviene in vista del godimento; quello dell'amore intellettuale, in vista dell'utile; quello dell'amore morale, in vista del bene. L'inclinazione (*Trieb*), la risoluzione, l'azione rappresentano questi tre gradi.

La capacità del piacere (amore, cuore) è quella che dà pregio alle cose (*der Werthgebung*). La riunione del conoscere e del fare è la facoltà di deliberarsi (arbitrio). Il valore (*Werth*) primitivamente determinato nella natura, è l'unione necessaria della forza intellettuale e della forza attiva, dell'intelligenza e dell'attività, cioè l'operare per convincimento. La conoscenza morale dell'operare (*Thatwissen*) dà la teorica del valore delle azioni umane, la teorica pura de' costumi; la credenza dell'azione (*Thatglaube*), la teorica del valore eterno dell'eterna bontà, la religione; il presentimento dell'azione (*Thatahnung*), la teorica del fenomeno della eterna bontà nella natura in virtù del valore finito delle azioni umane. Non vi ha che un santo legislatore per ogni specie di operare, Dio. La facoltà di giudicare immediatamente del valore delle azioni umane è la coscienza morale, il sentimento morale.

Teorica della legge primitiva del bello. L'amore del sapere (il sapere del cuore, la scienza del sentimento) rapportasi alla bellezza della natura; la teorica dell'amore della fede è quella della sublimità o della eterna bellezza; la teorica dell'amore del presentimento è quella della manifestazione dell'eterna bellezza nella natura mercè le forme della bellezza naturale; la santa teorica de' simboli (simbolica). La bellezza naturale è l'unità nella diversità, o la diversità nell'unità. La bellezza nella natura per sapere è in parte bellezza dell'essere (*Seyns*), in parte bellezza dell'operare (*Thuns*); ma l'essere e l'operare nello spazio e nel tempo non sono il vero essere, il vero operare. L'obbietto della fede del cuore o del presentimento del cuore, è l'eterna bellezza. Nell'amore, il tutto è contemplato dall'intellezione intera. La fede del cuore adduce seco una fiducia assoluta dello spirito alla legge della bellezza che contiene il cuore. L'obbietto del presentimento del cuore, o il presentimento nell'amore, è il fenomeno della sublimità o della bellezza perfetta dell'essere e dell'operare nella bellezza della natura. La vera essenza nell'essere eterno dell'amore è lo spirito amante; il vero

essere che ama nell'unione e nel commercio delle anime, è il mondo amante degli spiriti. La coscienza riposta, primitiva, divien chiara in grazia dell'eterna bellezza, o sublimità dell'essere. L'obbietto di questa coscienza è la libera forza vivente, ch'è il principio primitivo sublime di ogni essere, cioè l'amore onnipossente, creatore e conservatore del mondo, è *Dio*, l'eterno amore. Dio è presentato come il salvatore ed il riconciliatore di tutti gli uomini, come la salvezza del mondo. *

7°.

BARDILI.

Cristoforo-Gottfried Bardili, nato a Blaubeuren nel 18 maggio 1761, fece i suoi studii a Tubinga, ove fu in prima repetitore di teologia. Professò in seguito la filosofia a Stuttgart, e morì nel 1801. Le sue principali opere sono: *Saggio della logica prima*, Stuttg., 1808 in-8°; *Filosofia elementare*, Landsh. 1802, 6 vol. in-8°.

Il principio di ogni sapere, secondo Bardili, è l'identità assoluta del pensiero puro, come ripetizione infinita dell'unità nella molteplicità, ma mercè il pensiero puro. Niuna cosa, a suo giudizio, si concepisce ancora come determinata: il *cogitare infinitum* deve dunque pervenire fino al *cogitans* e ad un *cogitatum*; cioè che il pensiero, come pensiero, esser deve un pensiero applicato. Ma fa d'uopo, per l'applicazione del pensiero, d'una materia ch'è assolutamente necessario di postulare. La correlazione del pensiero e della materia, il legame dello spirito e della natura, fondasi sopra un primitivo che si espone e rivela nel pensiero come negli obbietti. Quest'uno primitivo è essenzialmente il vero primitivo in tutto ciò ch'è vero, sapere, *Dio*, il principio primo di ogni realtà, di ogni pensiero, di ogni essere (*Seyns*)².

* Michelet, *Op. cit.* t. 1, p. 423-430.

² Rixner, *Handbuch der Gesch. der Phil.*, t. III, p. 332 e 333.

Il carattere del *pensiero*, come *pensiero*, è la *ripetizione infinita dell'uno e del medesimo*, come tale e sotto tutti i rispetti, dell'*identità assoluta*.

Per meglio concepirlo, rappresentiamoci questa ripetizione dell'unità che si fa nel calcolo matematico, e togliamone soltanto la circostanza particolare alla natura del calcolo, per la quale l'unità, ripetendosi, supponesi fuori di sè medesima, in guisa che le sue ripetizioni, senza essere assolutamente *identiche* fra loro, si suppongono le une in seguito delle altre.

Il pensiero così concepito non presuppone nulla: non è il pensiero vuoto, è il pensiero puro.

Il pensiero, come pensiero, non potendo esser conosciuto che nella sua applicazione, il gran problema della filosofia è di trovare il fondamento della conoscenza ragionevole, cioè di *rapportare il pensiero, come pensiero nella sua applicazione, come applicazione, al pensiero stesso, come pensiero*.

L'analisi ne somministrerà i mezzi, trasformando con *coniunzioni* e *disgiunzioni* l'enunciato del problema, e lo scopo della filosofia non sarà asseguito, la conoscenza non sarà fondata, se non quando quest'analisi sarà compiuta.

In questa applicazione si presentano più termini che Bardili esprime così:

1°. Sia A il *pensiero, come pensiero*.

2°. Sia C questa materia che il pensiero suppone nell'applicazione, come alcuno d'indeterminato in sè, e che l'applicazione determinerà.

3°. In questa applicazione, la materia, come semplice materia, scomparisce e si dilegua, ma un carattere incancellabile manifestasi in lei. Sia B questo carattere.

4°. Questo carattere non è il pensiero applicato, ne è anche escluso, ma è ad esso necessariamente connesso. Sia B questo pensiero applicato.

B è la forma della materia, — B quella che il pensiero presenta nell'applicazione. B è il determinabile, — B il determinante.

B è la realtà ; — B la possibilità , A — B l'obbietto ,
l' ente in sè stesso.

5°. A questo obbietto deve unirsi un nuovo carattere, prodotto di B e di — B , che lo costituisce *tale* , e che consiste nella realtà determinata dalla possibilità. Sia *b* questo carattere , ultimo termine di questa operazione.

b è l' *essenza* , la *necessità* ; *b* è la *vita* ; egli è ancora *multiplicator formarum* , *natura naturans*. B — C è il *variabile*, l' *accidentale* ; egli rappresenta ancora la materia inorganizzata.

B — B — *b* è l' *essenza* dell' obbietto.

B è il fondamento di questa *essenza*.

b è la *sostanza* , la *cagione*.

L' *applicazione del pensiero* , come *pensiero nell'applicazione* , prosegue Bardili , è l' *essenza vivente organica*. Ma ella non può essere questa sola *essenza* : l' *applicazione* sarebbe incompiuta. Ella deve essere elevata ad un nuovo grado , ad un' *essenza* , che ripetesi nella *realtà* , sotto due relazioni , come *essenza nell' essenza* , ad una *essenza rappresentante*. Essa è espressa da $B^2 - b^1$ in B. È l' *essenza* nella manifestazione in seno della *realtà*.

$B^2 - b^1$ è l' *essenza animale*.

Ma è ancora necessaria una nuova proprietà , che applica il *pensiero* , come *pensiero* , all' *essenza rappresentante*. Fa d' uopo elevarla ad una nuova potenza ; fa mestieri elevarla ad un' *essenza* che ripetesi nella *realtà* sotto tre relazioni : come *essenza* , mercè l' *essenza* , nell' *essenza* ; ella esprime così :

$B^3 - b^2$, in B , è l' *essenza ragionevole*.

$B^3 - b^2$ è l' *essenza umana*.

L' *applicazione del pensiero* , come *pensiero nella sua applicazione* , alla fine compiuta , è la manifestazione dell' *essenza delle essenze* , nell' *essenza degli esseri* ; è la manifestazione di Dio nella *natura*. L' *analisi* è compiuta ; il primo per sè stesso è scoperto ; il *pensiero* è ricondotto a sè stesso in un modo assoluto ; la conoscenza ragionevole ha ottenuto il suo fondamento. Il problema della filosofia è risoluto.

La conoscenza *ragionevole e pura* non è dunque che la manifestazione di Dio nella natura.

Dio è dimostrabile in sè stesso, ma la sua manifestazione è dimostrabile e dimostrata. Da lei comincia ogni filosofia; in lei risiede il vero primitivo ed originale.

Il pensiero, come pensiero, è il mezzo (*medium*) di questa manifestazione; essa è la verità, la *verità pura*, e per conseguenza l'*assoluta identità*. Così trovasi adempiuto il carattere del pensiero, come pensiero.

Il pensiero, come pensiero, è infallibile. Ogni errore è un non-pensiero *. Il sig. Michelet di Berlino, nella sua *Storia degli ultimi sistemi di Filosofia in Alemagna*, espone quest' algebra logica ed ontologica alquanto diversamente. L'ultima cosa, egli dice, secondo Bardili, che sia nella nostra conoscenza, è la conoscenza pura di un *prius* κατ' ἐξοχήν che è nell' essenza delle cose stesse, ciò che vi ha di primitivo, l' essenza delle essenze, A come A in A per A°. Questa vana identità è ora elevata con sapere e volere, in qualità di Dio, sul trono del mondo. La sua differenza dalla identità logica consiste in questo, che Dio, come principio della possibilità dell' obbietto (B—B), non può ancora essere egli stesso obbietto (B—B), ma esser deve *prius* κατ' ἐξοχήν (*manifestatio essentiae divinae*), ed una materia, come *ipotesi*, esser deve sotto di lui. Questa materia posta con A è eguale a C, come coesistenza. Or, per ogni dove B — B è posto, + b, che ne è la conseguenza necessaria, lo è egualmente, e B—B+b essendo i momenti della conoscenza, Bardili spiega i diversi obbietti della conoscenza con modificazioni di questa formola, la più alta potenza della quale si attribuisce all' uomo. B (—B + b) deve rappresentare la pianta; B (—B² + b²), l' animale; B (B³ + b³), l' uomo in quanto ad uomo animale; finalmente $\frac{B^3 + b^3}{B}$, l' uomo in quanto ad uomo. *

* V. M. de Gerando, *Hist. de la Phil.*, 1ª ediz., t. 2, p. 325-326, nota.

* Michelet, *Op. I.*, t. 1, p. 263-274.

§ II.

IDEALISMO SUBBIETTIVO DI FICHTE.

Kant, applicandosi alla coscienza, non aveva negato l'esteriorità; aveva anche creduto scorgere una tale dipendenza dell'interiore rispetto all'esteriore, che il primo parevagli inesplicabile ed inconcepibile senza il secondo. Egli ammetteva dunque, oltre i fenomeni, de'numeni, delle realtà sconosciute in sè, che sono la cagione degli stati dell'anima.

Ma questi numeni, se sono sconosciuti in sè stessi, sono dunque altro che idee? L'attività interna non basta forse per produrro queste idee numeni con tutta la fenomenalità? Fu questa la quistione che Fichte si propose, quistione naturalissima, o che risolse affermativamente. Noi vedremo ben tosto come egli giunse a questa soluzione.

Fichte (J.—G.), nato a Rammenau, nell'alta Lusazia (1762-1814), volle dare alla filosofia critica la forma scientifica delle scienze esatte. Penetrando più innanzi de'fatti di coscienza, da cui Kant aveva preso le mosse, non mise in principio che l'attività primitiva del subbietto, la coscienza del quale, con tutto le sue determinazioni, non è già che un effetto.

Aspirando a dare alla filosofia un carattere veramente scientifico, volle sottoporre la materia alle forme rigorose della logica. Egli pose, come prima formola, quella dell'identità assoluta, $a = a$, e rappresentò con x l'insieme del tutto, il sistema. Passando dal punto di veduta puramente logico a quello della realtà, che nomina x , convertì la sua formola in questa: $io = io$, ossia io è io.

Questo principio è la ragione della possibilità di ogni giudizio. E siccome *giudicare* è *operare*, l'io, affermandolo con un giudizio, è ad un tempo cagione ed effetto di sè medesimo. La coscienza fa questo doppio ufficio.

Ma se l'espansione attiva dell'io non rivenisse sopra

sè medesima, se non si riflettesse, ella non si porrebbe: sarebbe nello stato indefinito, indistinto, e per conseguenza incomprensibile e inaffermabile. Da un altro canto, essa non può rivenire sopra sè medesima che alla condizione di abbattersi in un ostacolo. Questo ostacolo riconosciuto è il *non io*. Di guisa che l'io non si stabilisce che nell'opporci qualche cosa, e che *io* e *non io* sono inseparabili nell'origine, e non hanno che un valore essenzialmente relativo. Ma l'astrazione può poscia comprenderli ciascuno isolatamente, e farne obbietto dell'attenzione. Il secondo principio è dunque: l'io non è *non-io*.

Ma poichè l'io distinguesi dal *non io*, ed a questa condizione pone l'uno e l'altro, ch'egli conosce, è necessario che l'io ed il *non-io* siano finiti, limitati, ed allora l'io è capace di aumento e diminuzione senza cessare di essere. In quanto è lo stesso, è l'io *assoluto*; in quanto aumenta o diminuisce, è l'io *relativo*. Or tutto ciò ch'è finito, è capace di aumento e diminuzione, è quantità, è divisibile. E siccome l'io ed il *non io* sono qui nel medesimo caso, possiamo stabilire questo terzo principio: *L'io assoluto oppone all'io divisibile un non io divisibile*. La riunione di questi due termini opposti è l'io assoluto. Onde si vede che l'io assoluto contiene l'opposizione dell'io e del *non io* divisibili o determinati l'uno dall'altro.

» Da ciò si derivano due proposizioni: 1°. L'io si pone » come determinato da un *non io*, come limite dell'attività » assoluta in lui; 2°. L'io si pone come determinante il *non » io*. La realtà dell'uno serve di limite alla realtà dell'al- » tro. A ciò si riferisce tutta la lotta dell'idealismo e del » realismo.... Il gran problema della filosofia è di conciliarli, » e di spiegare la relazione delle nostre idee con gli obbietti.*

Or in qual modo Fichte fa questa conciliazione? Egli riconosce che senza la determinazione dell'io per opera del *non io* non sarebbesi obbietto. Non vi è dunque subbietto

* Tennemann, trad. del sig. Cousin.

senza obbietto, non obbietto senza subbietto. Ma che cosa è l'obbietto distinto dal subbietto? È ancora una parte dell'io, di quell'io divisibile ed attivo a un tempo, che divideasi per così dire in due, e mette in faccia di sè stesso una parte della sua propria realtà, e l'afferma distinta da quella che nomina io. L'io assoluto o indistinto si compone dunque della realtà io e della realtà non io. Il non io è dunque il prodotto dell'io. Qual cosa è in fatti riconoscere cose esteriori, se non che *porre* queste cose come non io? Ma in che consiste questa posizione, se non in un giudizio, in un'azione. L'io che produce il non-io, opera dunque con ciò sopra sè stesso, giacchè si limita e si determina. Egli è ad un tempo attivo e passivo. Ma egli limita ancora il non-io producendolo: egli è dunque ancora attivo e passivo rispetto al non-io. L'attivo ed il passivo non sono dunque che una medesima cosa, una doppia maniera di riguardare un atto dell'io. Non vi ha dunque realtà non-io che fenomenalmente ed in apparenza; tutto ritorna all'io assoluto, che distinguesi in io e non-io, distinzione senza della quale non sarebbevi nè coscienza, nè conoscenza. L'io assoluto è dunque *subbietto-obbietto*.

Ma rimane a sapersi come l'io, l'obbietto è prodotto. Non lo è dall'io subbietto, ma lo sono entrambi dall'io assoluto, dotato di un'attività assoluta o infinita. Questa attività, la quale non ha altra ragione che sè medesima, che non è l'effetto di un'altra cagione, che è primitiva, e disvolgesi perchè è di sua natura il farlo, non può incontrare primitivamente obbietti ai quali si applica, perciocchè ogni obbietto non è che un prodotto di questa attività medesima. E intanto la sua essenza è di disvolgersi, di diffondersi nella immensità. Ma per ciò stesso che non cagiona a suo grado seguendo il suo procedimento diretto, e lo scopo di ogni attività è intanto di cagionare, ella si ripiega sopra sè medesima e trova se stessa. Ella si pone come obbietto e come subbietto in questo ritorno sopra sè medesima. L'obbietto è il suo primo movimento, il subbietto ne è il secondo.

Da questo momento comincia la determinazione dell'io per effetto del non-io, e reciprocamente.

Fichte, applicandosi, come Kant, a proclamare le idee pratiche della ragione morale, ingegnasi di dedurne la credenza alla realtà delle cose esteriori, a quella di un mondo soprannaturale, credenza ch'era stato condotto a dichiarare illusoria, prendendo le mosse dalla ragione speculativa. Egli cerca di dare all'attività uno scopo nobile, elevato, un ideale che può effettuarsi colla libertà assoluta dell'io, ch'egli dee naturalmente esaltare, perciocchè gli ostacoli esteriori tanto più sono deboli quanto il mondo di fuori è più chimerico. La legge suprema della morale è la conservazione di questa libertà assoluta, l'indipendenza dell'io, la fedeltà alla sua natura propria, cioè la superiorità onnipossente dell'io sul non-io. La virtù non è dunque che una conformità perfetta dell'agente libero alla sua natura.

Fichte, seguitando sempre lo stesso ordine d'idee, partendo sempre dall'attività, dalla libertà, e distinguendo la morale dal dritto, come il tutto dalla sua parte, veggendo nella morale la scienza della libertà assoluta dell'io, e nel dritto quella della libertà relativa dell'io, verso altri io, non fa per conseguenza del dritto che un regolamento di relazioni esterne fra agenti egualmente liberi e ragionevoli. È la limitazione della libertà propria colla libertà altrui.

Il Dio di Fichte è l'ordine morale del mondo. Concependosi l'io obbligato ad effettuare quest'ordine, veggendo in ciò il proprio destino, si concepisce con ciò stesso chiamato ad elevarsi infino a Dio. Non fa d'uopo concepir Dio altrimenti; ma vi ha di più, ed è che cadesi nell'antropomorfismo, se gli si attribuisce l'intelligenza e la personalità. Non si può ancora concepirlo come una sostanza distinta senza cadere in una superstizione che ripugna all'idea di Dio: perciocchè non vi ha sostanza che rispetto alla fenomenalità, e Dio non si può concepire nè nel tempo nè nello spazio. Non si può nè anco attribuirgli l'esistenza per la medesima ragione. Farne una cagione, è del pari metterlo a livello delle

cose sensibili. Che si è detto di ragionevole del resto circa la creazione? Rimane dunque a riconoscere Dio nell'interesse di una felicità futura. Ma egli non è cagione, questa ragione non ha alcun valore: un Dio concepito in pro della felicità non è alla fine dei conti che un vano idolo in servizio delle nostre passioni. La felicità è del resto impossibile. — Queste idee di Fichte su Dio, idee alle quali più tardi rinunziò, si tennero per ateismo agli occhi di molti.

Si critica questa filosofia per voler tutto spiegare, per fondarsi sopra gratuite affermazioni, per confondere la verità logica colla verità ontologica, o per credere di giugnere alla seconda colla prima, e per conseguenza d'innalzare un sistema arbitrario e fantastico; di fare dell'io un ente assoluto, indipendente, o di distruggere così la vita; di dare una spiegazione chimerica, forzata, affatto insufficiente del non-io. Concludiamo dunque con Tennemann, dal quale abbiamo attinto quanto si contiene in questo articolo, che « questo » idealismo ci offre l'esempio della speculazione portata al » suo ultimo eccesso, e che così giugne alla fine ad assorbirsi e a distruggersi se stessa con ogni scienza ed ogni » attività ».

Questa dottrina idealista, esposta con eloquenza e con tutto l'apparato di una forte deduzione, sedusse moltissimi, ed anche ragguardevoli uomini. Fra i partigiani di Fichte si contano Forberg, Niethammer, Reinhold, Schelling, Schad, Abicht, Mehmel, ecc. Ma molti passarono nel campo di Schelling tostochè questo filosofo ebbe alzato il vessillo di un realismo obbiettivo apparente; lo stesso Fichte fu anche infedele alla sua propria causa, perciocchè si appigliò ad un principio diverso, ed invece di continuare a spiegar tutto coll'io, e financo lo stesso Dio, finì col porre Dio come principio. Così Fichte cadde da un ateismo apparente in una specie di teismo mistico. Egli credè nel primo periodo della sua vita filosofica, che disvolgeva soltanto i risultamenti della critica della ragione; ma i Kantisti seguirono una diversa sentenza.

§ III.

IDEALISMO OBBIETTIVO DI SCHELLING, O FILOSOFIA
DELLA NATURA. — IDENTITÀ ASSOLUTA.

I.

Schelling.

Fr.-G.-Jos. Schelling (1775-), attualmente professore a Monaco ¹ e presidente dell'accademia delle scienze di questa città, mal pago del dualismo di Kant, si appigliò con entusiasmo all'unità del principio sostenuto da Fichte. Ma la riflessione gliene fece ravvisare alla fine la vanità. Non potendo tuttavia rinunziare all'unità, nè negare nè l'uno nè l'altro lato della conoscenza, affermò l'*identità* del pensiero e dell'essere, e per conseguenza la loro unità. Avviene lo stesso di tutti i ²contrarii: essi si riuniscono, e formano ciò che Schelling nomina l'indifferenza del differente. Non vi ha verità, perciocchè non vi ha realtà, che in questa unione: in tal guisa il finito non è in sè, non più che l'infinito, l'idea non più dell'obbietto, l'obbietto non più dell'idea. Non devesi credere del resto che la realtà sia consecutiva alla riunione dei due suoi termini: no, essa le è anteriore; due non enti riuniti non possono produrre che il non ente. Il tutto è dunque quì prima delle parti. La realtà vivente è in prima concreta: essa non diviene morta, astratta, fantastica e falsa che per la separazione operata dallo spirito umano. Questa indivisibilità è solo in Dio; il finito è al contrario ciò che sembra poter essere così diviso. In quanto il finito è vero, è ancora intanto questa unità concreta e vivente, ma in una sfera limitata.

In nessuna delle sue opere Schelling ha esposto la sua dottrina in un modo compinto: le sue numerose scritture non sono che parti di un tutto che non è ancora ordinato, e le stesse parti di questo tutto non sono compiute, per con-

¹ Questo famoso filosofo è stato non ha guari chiamato dal Re di Prussia alla cattedra di filosofia a Berlino, o addì 10 novembre dello scorso anno ha dato cominciamento con grande applauso alle sue lezioni.

fessione stessa dell'autore. Oltreacciò, esse sono visibilmente disparato, ed alcune di esse altro non sono che mal celate reminiscenze di Kant e di Fichte. È malagevole di dare fedelmente ragione di una dottrina che non è nè intera, nè fissa nelle parti stesse che paiono compiute.

Verisimilmente a questo stato d'indeterminazione sono dovute in parte le imputazioni d'idealismo, di fatalismo e di panteismo dirette contro Schelling, e che ha tutte confutate, fondandosi senza dubbio anche in questo sul suo principio dell'indifferenza del differente. Ad ogni modo, noi esponiamo la sua dottrina secondo Hegel, suo discepolo, suo collaboratore ed amico.

I. La natura e l'intendimento umano non sono che due forme di un medesimo tutto, l'assoluto. Le leggi dell'una sono leggi dell'altro, e la filosofia consiste nel scoprirle, del pari che la loro identità nell'una e nell'altro. Così la coscienza ben conosciuta dà il mondo, e il mondo dà la coscienza. Ogni vero sapere fondasi adunque sulla conoscenza dell'accordo dell'obbiettivo e del subbiiettivo. Questo accordo è nel senso comune, e consiste nell'unità del concetto e della realtà. L'unità assoluta, nella quale l'esistente non differisce affatto dal concetto, l'idea perfetta, è Dio, è Dio solo; tutto il resto ha alquanto del disaccordo dell'obbiettivo e del subbiiettivo. La natura è l'insieme di tutto l'obbiettivo nel nostro sapere; e l'io o l'intelligenza, l'insieme di tutto il subbiiettivo. Queste due cose sono identiche o supposte tali. Schelling dà la relazione della natura all'intelligenza in questi termini: « So ogni sapere ha due poli che » si suppongono e si richieggono a vicenda, vi debbono essere due scienze fondamentali, e deve essere impossibile » di abbandonare un polo senza andare all'altro ». Così la natura tende allo spirito, o lo spirito alla natura. Ciascuna di queste due cose può esser posta dapprima, e l'altra derivarne.

1°. So cominciasi dall'obbiettivo, faunosì in primo

luogo le scienze naturali , e la tendenza necessaria , lo scopo di ogni scienza della natura è allora di giungere all' intelligente. È lo stesso fatto per ridurre in teorica i fenomeni della natura. La più alta perfezione della scienza della natura sarebbe la spiritualizzazione (*Vergeistigung*) perfetta di tutte le leggi fisiche per elevarle a leggi della intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire , e restare le leggi sole (il formale). Più per conseguenza la finalità mostrasi nella natura stessa , più l' involuppo s' impiccolisce , i fenomeni si spiritualizzano sempre più , infino a che cessano di essere. — La teorica perfetta della natura sarebbe quella che la risolvesse interamente in una intelligenza. — Quelle tra le produzioni naturali che sono morte e senza coscienza non sono che vani tentativi della natura di riflettersi ella stessa. La natura morta in generale è una intelligenza senza maturità, l'intelligenza intermentita, petrificata ; essa non è ancora che in sè , e rimane così nello stato di exteriorità. Il carattere dell' intelligenza già brilla per conseguenza nei fenomeni della natura , tuttochè ancora senza coscienza. — Lo scopo supremo di divenire obbietto per sè stesso non è raggiunto dalla natura che col mezzo della riflessione suprema ed ultima, la quale non è altro che l' uomo o l' alcun che di universale che nominiamo ragione , per mezzo di che la natura ritorna pienamente in sè stessa , e prova ch' ella è originalmente identica con ciò che è riconosciuto in noi come intelligente e conosciuto con coscienza. In grazia di questa tendenza a fare la natura intelligente, la scienza della natura diviene *filosofia della natura*. Il carattere intelligente della natura mostra il bisogno della scienza (*Sist. dell' ideal. transcend.* p. 3-5).

2°. Se cominciassi dal lato subbiettivo dell' assoluto , allora il problema è questo : Come l' obbiettivo si attacca egli al subbiettivo ed accordasi con esso ? È allora la vera filosofia trascendente. Prender le mosse dal subbiettivo come dal primitivo e dall' assoluto , e farne nascere il subbiettivo, tale è qui il procedimento a seguire , procedimento contrario a

quello che è stato seguito nella soluzione del problema precedente. La soluzione di questa ultima quistione è la materia della filosofia trascendente, l'altra specie di scienza fondamentale necessaria della filosofia (iri, p. 5-7).

L'organo della filosofia trascendente è il subbietto, la produzione dell'azione interna. L'atto di produrre e quello di riflettere a questo atto, ciò che è senza coscienza e ciò che è cosciente riuniti, formano l'atto estetico della immaginazione (iri, p. 17-21 *passim*).

a) Schelling, al pari di Fichte, quando parte dall'io come fondamento della filosofia trascendente (come egli una volta la nominava) dirigesì verso le opere. Il punto di partenza è qui il fatto, il principio del sapere, nel quale la materia è condizionata dalla forma, e la forma dalla materia; è la formola $A \equiv A$. Ma A esiste? L'io è il punto in cui il subbietto e l'obbietto sono una cosa stessa senza intermedio; questa unità è l'atto della coscienza: la sua relazione (*Bewandtniss*) coll'obbietto esteriore è appunto la quistione che deve risolversi più in seguito (*in weiterem Verlauf*). Fa d'uopo soltanto starsi fermo al concetto dell'io. Questo concetto, cioè l'atto, col quale il pensiero in genere diviene obbietto a sè stesso, o l'io stesso (l'obbietto), sono assolutamente la medesima cosa; al di fuori di quest'atto l'io non è nulla (iri, p. 24-46 *passim*): perciocchè è l'atto per mezzo del quale il pensiero si obbiettiva a sè stesso, e nel quale l'io è posto di accordo coll'obbiettivo, il pensiero. Da questo punto di veduta sarebbe d'uopo far vedere l'obbiettivo e come l'io vi perviene.

L'io, come atto puro, come operar puro, non è obbiettivamente nel sapere istesso, perciocchè è principio di ogni sapere. Egli deve divenire obbietto del sapere in diverso modo che col sapere comune o ordinario. La coscienza immediata di questa identità è il percepire, il contemplare (*das Anschauen*); ma se è interna, diviene la contemplazione, l'intuizione (*Anschauung*) intellettuale, intuizione che è un sapere, che è la produzione del suo obbietto. L'intui-

zione sensibile è una contemplazione tale, che il contemplare differisce dal contemplato. L' intuizione intellettuale è dunque l' organo di ogni pensiero trascendente ; è in genere l' atto della coscienza pura : l' io non è altro che un atto produttivo che diviene obbietto a sè stesso (ivi, p. 49-52).

La filosofia di Schelling riannodasi a quella di Fichte per un rapporto così formulato: L' io è nel medesimo tempo $io = io$; io sono per me coscienza, sono subbietto-obbietto. La scienza non può partire da nulla di obbiettivo, ma sì dal non-obbiettivo, che diviene obbietto per sè stesso, come duplicità primitiva (ivi, p. 55-58 *passim*). Io sono per me obbietto a me stesso ; la relazione di queste due cose, di me come subbietto e di me come obbietto, non è che me, cioè soltanto questa unità di due cose, il subbietto-obbietto. Nella coscienza io sono obbiettività in me stesso senza distinzione da me ; le differenze sono immediatamente identiche, e nulla ancora è opposto a questa coscienza. L' idealismo è il meccanismo della formazione, del sorgimento del mondo obbiettivo, del principio interno dell' attività spirituale (ivi, p. 63-65).

b) Ammessa adunque la differenza del subbietto e dell' obbietto, la relazione dell' io al non-io ne è la conseguenza (ivi, p. 69, 70) ; è questa la seconda proposizione di Fichte. L' io si oppone a sè stesso, è non-io quando si pone come condizionato. È l' opposizione infinita : giacchè questo stato di condizionato (*Bedingtseyn*) è l' io stesso. L' io, come io, non è illimitato (reale), che per quanto è limitato (che rapportasi al non-io). L' io diviene finito ai suoi occhi per l' intuizione di sè stesso. Questa contraddizione non si risolve che pel fatto che l' io diviene infinito ai suoi propri occhi, in questo stato finito istesso, nel senso che si percepisce come un divenire (*Werden*) infinito. Le relazioni dell' io a sè medesimo e all' opposizione infinita sono inseparabili. — L' io non è limitato che per quanto è illimitato (ch' esce dai suoi limiti). Questo limite è dunque necessario. Questa contraddizione dura anche quando l' io limita sempre il non-io. —

Due attività che vanno sempre all' infinito, l' una limitabile, reale, obbiettiva, l' altra limitante, ideale, si suppongono a vicenda. L' idealismo non riflette che all' una, il realismo all' altra, l' idealismo trascendente ad entrambe (ivi, p. 72-79). È la fusione delle astrazioni.

L' io non giunge alla coscienza nè per l' attività limitante, nè per l' attività limitata. L' io della coscienza di sè stesso risulta da una terza attività composta delle due altre. Questa separazione, che vi è sempre, non si risolve che in una terza cosa, l' opposizione delle due direzioni contrarie (p. 85, 86). Questa opposizione non può esser conciliata in un' azione unica, ma solo in una serie infinita di azioni (ivi, p. 89). Se tutti si potessero esporre i membri intermedi della sensazione, saremmo con ciò condotti ad una deduzione di tutte le qualità nella natura, il che è impossibile (ivi, p. 98). Questo mezzo, il quale forma l' unità assoluta delle contraddizioni, è detto da Schelling intuizione intellettuale.

3°. L' io non è qui unilaterale per opposizione al non-io (*einseitig gegen Anderes*): è l' identità di ciò che è senza coscienza e di ciò che è saputo con coscienza (*Bewusstsein*), ma non una identità tale che il principio (*Grund*) ne sia nell' io (ivi, p. 442-444). Quest' io deve essere il principio (*Princip*) assoluto. Tutta la filosofia prende le mosse da un principio che è come l' assolutamente identico non-obbiettivo: perciocchè se fosse obbiettivo, sarebbesi con ciò anche separazione, opposizione con un' altra cosa. Ma il principio è la soluzione di questa opposizione; esso è non-obbiettivo in sè e per sè.

Come un tal principio deve ora esser compreso e prodotto alla coscienza, come la cosa è necessaria se è la condizione dell' intelligenza di tutta la filosofia? Egli è evidente che non può essere nè compreso nè esposto per concetto. Fa d' uopo adunque che sia esposto in intuizione immediata. Or, se vi ha una tale intuizione che abbia per obbietto l' assolutamente identico, il quale non è in sè nè subbiettivo

nè obbiettivo; e se riportasi riguardo a ciò ad una speranza immediata, la quale non può essere intanto che intellettuale, allora trattasi di sapere come dunque si può di nuovo restituire a questa intuizione il carattere obbiettivo, cioè come si può mettere fuor di dubbio che non riposa sopra una illusione subbiettiva, se non vi ha un' obbiettività universale di questa intuizione, e se questa obbiettività non è riconosciuta da tutti gli uomini? Questo principio intellettuale dovrebbe dunque esser dato in una speranza, perchè si potesse riferirvisi.

L' obbiettività della intuizione intellettuale è l' arte. L' opera dell' arte mi rappresenta (*reflektirt*) soltanto ciò che non mi è del resto rappresentato da nulla, quell' identico assoluto che si è già diviso egli stesso nell' io (ivi, p. 471, 472). L' obbiettività della identità e il sapere della identità è anche l' arte; in una sola e medesima intuizione, l' io è cosciente e non-cosciente della stessa intuizione (p. 475). Questa intuizione intellettuale diventa obbiettiva, è una intuizione obbiettiva sensibile, il concetto della necessità scorta è un' altra obbiettività.

I due principali momenti sono, da un canto, l' intuizione intellettuale posta come il principio; il subbietto deve comportarsi come intuizione intellettuale se vuol filosofare. Il subbietto non deve esser combattuto dalla riflessione. La percezione sensibile non contiene in sè che una exteriorità rispettiva (*Aussereinander*), essa non è intellettuale. Un principio è dunque egualmente supposto, così per la materia della filosofia, come pel filosofare subbiettivo; egli è necessario che siavi intuizione intellettuale. Da un altro canto, questo principio deve ancora esser confermato: e ciò avviene nell' arte. È questa la più alta maniera con cui la ragione si obbiettiva, perciocchè la rappresentazione sensibile è identificata colla intellettualità, l' esistenza sensibile non è che la espressione dell' esistenza spirituale. L' obbiettività più alta, quella a cui giugne l' io, il subbietto, la più alta identità dell' obbiettivo e del subbiettivo, è dunque ciò che Schelling

biettività). Ma i differenti , il subbietto e l' obbietto , o il generale ed il particolare , non sono altro che opposizioni ideali ; essi sono assolutamente uno nell' assoluto . Per comprendere questa unità , la forma dee concepirsi nel senso dell' atto di pensare , o della conoscenza con coscienza di sè medesimo . Questa forma o conoscenza , come questa unità , è l' intuizione , la quale pone il pensiero e l' essere come due cose assolutamente eguali , e che , quando esprime formalmente l' assoluto , diviene nel medesimo tempo l' espressione della sua essenza , del suo essere (ivi , p. 11 , 12). Questa intuizione è intellettuale , perciocchè è intuizione razionale ; è altresì , come conoscenza , una sola e medesima cosa coll' obbietto della conoscenza .

Nel modo stesso che Fichte comincia col principio io = io , così pure Schelling principia coll' intuizione assoluta enunciata come tesi o definizione : « La ragione assoluta è l' indifferenza del subbietto e dell' obbietto , » in tal guisa ch' ella non sia nè l' uno nè l' altro ; ma che questa opposizione , come ogni opposizione , scomparisca . Questa intuizione intellettuale immediata , o questa definizione dell' assoluto , è così la cosa supposta (*das Vorausgesetzte*) , la necessità in cui trovasi chiunque vuol filosofare (ivi , p. 1 , 2). Chi non ha bastante immaginazione per rappresentarsi questa unità , manca dell' organo della filosofia (ivi , p. 2-4). — Questa intuizione è anche la conoscenza , ma non è ancora nulla di cognito ; è ciò che è dato immediatamente , la condizione necessaria (*das Geforderte*) .

a) Schelling contraddistingue l' assoluto come essendo l' identità o l' indifferenza , $A \equiv A$ (ivi , p. 15) , del subbiettivo e dell' obbiettivo , o del finito e dell' infinito , presentandosi per contingenza , ora sotto una forma dell' opposizione , ora sotto un' altra . Non vi ha altra differenza possibile tra il subbietto e l' obbietto , che una differenza quantitativa ; perciocchè una differenza qualitativa , non è concepibile . L' opposizione non è dunque che una differenza relativa , non es-

senziale (ivi, p. 13, 14), per modo che ciascun lato è una *totalità relativa* (ivi, p. 26). La differenza quantitativa è la forma *actu*, ovvero di fatto. L'assoluto è l'indifferenza quantitativa del subbiettivo e dell'obbiettivo rispetto alla posizione della differenza (ivi, p. 17). Non vi ha differenza quantitativa concepibile rispetto all'identità assoluta. Questa differenza non è possibile che al di fuori della identità assoluta e della totalità assoluta (ivi, p. 15, 16). Non vi ha nulla in sè al di fuori della totalità; solo per una divisione arbitraria si separa l'individuo dalla totalità (ivi, p. 16). La identità assoluta non è che sotto la forma dell'indifferenza quantitativa del subbiettivo e dell'obbiettivo. La differenza quantitativa, al di fuori della identità e della totalità assoluta, non apparisce come l'identità assoluta istessa che sotto la forma della indifferenza quantitativa (ivi, p. 17-19). La differenza quantitativa del subbiettivo e dell'obbiettivo è il principio di ogni *fine* (*Endlichkeit* [ivi, p. 22]. Schelling nomina *potenza* una differenza di questa specie. Ogni potenza determinata indica una differenza quantitativa determinata del subbiettivo e dell'obbiettivo (ivi, p. 26). Questa opposizione non ha luogo in sè o dal punto di veduta della speculazione. Sotto questo rispetto A è buono come B: perciocchè A come B è tutta la identità assoluta, la quale non esiste che sotto due forme, ma sotto entrambe nel medesimo tempo (ivi, p. 27, 28); $A = B$ è totalità relativa. L'identità è lo stesso universo (ivi, p. 19). Il suo schema rappresentato da una linea retta è

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A = B & & A = B \\ \hline & A = A & \end{array}$$

In questa linea, l'identico è lo stesso in ciascuna direzione, soltanto A o B prevale (ivi, p. 29).

b) I principali momenti più prossimi al cominciamento sono:

α) Che la prima differenza in quantità o in grado dell'assoluto, o la prima totalità relativa (identità) è la *ma-*

teria, la prima potenza. Pruova: $A \equiv B$ non è qualche cosa di reale nè come identità relativa, nè come duplicità relativa. — Come identità, $A \equiv B$ non può essero espressa nell'individuo come nel tutto cho da una linea — prima dimensione. Ma in questa linea l' A è universalmente posta come esistente; A non è in sè, ma solamente como $A \equiv A$. Questa linea suppone dunque assolutamente (*durchgängig*) $A \equiv A$ como totalità relativa: questa totalità è dunque il primo supposto; e se la identità relativa esisto, ciò avvieno per la totalità relativa, — duplicità, seconda dimensione. La duplicità relativa suppono dunque ancora l'identità relativa. — L'identità e la duplicità relativa non sono in vero contenute in realtà, actu, ma in potenza, potentia, nella totalità relativa (ivi, p. 35, 36).

L'identità assoluta, come principio (*Grund*) immediato della realtà di A e di B nella materia, è il peso (ivi, p. 40). A e B sono preponderanti: il primo è la forza attrattiva, il secondo l'espansiva (ivi, p. 42). La posizione quantitativa della forza attrattiva o della forza espansiva estendosi all'infinito; il loro equilibrio è nel tutto, e non già nell'individuo (ivi, p. 43, 44).

β) Questa identità considerata come posta (*als seiend gesetzt*) è la luce: A^2 è la luce, la seconda potenza; in quanto $A \equiv B$, A^2 è anche posto (ivi, p. 59, 60). Questa medesima identità posta sotto la forma dell'identità relativa, della polarità nascente (*hervortretenden*), è la forza di coesione. La coesione attiva è il magnetismo, e l'universo materiale è una calamita infinita (ivi, p. 49, 50), in cui la serie dei corpi, dei pianeti, dei metalli, ecc., esprime alcune relazioni di coesione particolari (*Neue Zeitschrift*, ecc. p. 98). Il processo (*Process*) magnetico è la differenza nella indifferenza, e l'indifferenza nella differenza (*Zeitschrift*, ecc. p. 93), l'identità assoluta come tale. Il punto d'indifferenza è il nè ripetuto (nè — nè, *weder — noch*) e il tanto cho (*sowohl als auch*), cioè la negazione e l'eguaglianza. Le medesime sostanze, poste solamente sotto i fattori dei poli, sono

i poli in potenza. I due poli non sono che alla condizione di un *più* o di un *meno* preponderante (ivi, p. 49), e non già pure astrazioni. Nella calamita totale, la calamita empirica è il punto d'indifferenza. La calamita empirica è il ferro (ivi, p. 53). Tutti i corpi non sono che metamorfosi del ferro; sono contenuti in potenza nel ferro (ivi, p. 53). Due corpi diversi che si toccano, fanno sempre variare reciprocamente in meno e in più la loro coesione relativa. Questo cambiamento reciproco di coesione pel contatto di due corpi — l'idrogeno e l'ossigeno (*Wasserstoff und Sauerstoff* — è l'elettricità (ivi, p. 53).

γ) La totalità del processo dinamico non è rappresentata che dall'insieme delle azioni chimiche (*Process chemischen*), il cui prodotto totale, il peso, convertito dalla luce come principio, in semplice forma dell'esistenza della identità assoluta, è l'*organismo* (Δ^3), — la *terza potenza* (ivi, p. 84, 109, 110, 112).

c) Queste potenze appaiono come polarità nord e sud, est e ovest, più le loro relazioni (*Verwickelungen*) come nord-ovest, sud-est, ecc. Mercurio, Venere, la Terra, ecc., appartengono a questa ultima serie (*Neue Zeitschrift* ecc., p. 117, 118). La coesione è l'impressione del Medesimo (della luce) o l'*egoità* (*Ichheit*) nella materia, *egoità* che la fa nascere dalla identità universale, e le dà un carattere particolare (ivi, p. 93). I pianeti e i metalli compongono una serie sotto la forma della coesione dinamica, in cui la contrazione da un canto, e l'espansione dall'altro, è preponderante (*Zeitschr.*, p. 64-66; *N. Z.*, p. 118-119). Schelling nomina passiva la coesione al di fuori del punto d'indifferenza. Alcuni metalli che più somigliano al ferro, quelli che si nominano metalli preziosi (*edlen Metalle*), si portano dal lato (polo) negativo, quindi il diamante, finalmente il carbonio (*Kohlenstoff*), la più grande coerenza passiva. Dal lato positivo sono alcuni metalli da' quali perdesi la coerenza del ferro, che lo fanno avvicinare alla fusione, ed in fine risolvesi in azoto (ivi, p. 67, 68).

2°. Nella più recente sposizione del suo sistema, Schelling ha assunto altre forme: l'effettuazione dell'idea rispetto all'opposizione. Egli comincia dall'opposizione del generale e del particolare, del finito e dell'infinito, senza comprendere l'opposizione stessa come tale: cioè ancora che questa opposizione producesi nella forma. In vece della preponderanza, l'autore parla di sostanza e di forma, e distingue queste due cose. — Da un altro canto trovasi la realtà del subbietto e dell'obbietto: la quale consiste in questo, che il subbietto non è posto come esistente in sè; in questo che, non è messo in opposizione coll'obbietto, come nella filosofia di Fichte, ma sì come subbietto-obbietto, come identità dei due. Così ancora l'obbietto non è posto come obbietto in sè, ma in quanto è egli stesso assolutamente, o come identità del subbiettivo e dell'obbiettivo. Schelling presenta del resto questi due termini come distinti l'uno dall'altro: da un canto il finito trasformasi in infinito, dall'altro l'infinito trasformasi in finito; il primo è il lato ideale, il secondo la natura, il lato reale.

Il vero assoluto di tutto e di ciascuna cosa in particolare consiste dunque in questo, che l'uno non è riconosciuto come generale, e l'altro come particolare, ma che il generale è concepito nella sua determinabilità istessa come unità del generale e del particolare, e questo ancora come unità dell'uno e dell'altro. La costruzione consiste precisamente nel ricondurre ciascuna cosa particolare, il determinato, all'assoluto, o nel considerarlo come è nell'unità assoluta; la sua determinabilità non è che il suo momento ideale, ma la sua verità è il suo essere nell'assoluto. Questi tre momenti (potenze), 1°. quello della informazione della sostanza (*der Einbildung des Wesens in die Form*); 2°. quello dell'unione della forma alla sostanza, due cose che sono unità relative; 3°. l'unità assoluta, ritornano in ciascuno di essi in particolare: in guisa che la natura, come informazione della sostanza o del generale (l'atto di assumere una forma particolare), contiene ella stessa queste tre verità. Dicasi lo

stesso del lato ideale : ogni potenza da sè è dal canto suo assoluta. Tale è l'idea generale della costruzione scientifica dell'universo : ripetere in ciascuna cosa particolare la triplicità che è lo schema del tutto , affine di mostrare con ciò l'identità di tutte le cose , e di considerarle per tal modo nella loro essenza assoluta , come esprimento tutta questa unità (*Neue Zeitschr.*, p. 34-38).

a) La sostanza prende la forma coll' intervento dell' infinito in lei ; l' unità vedesi allora nella molteplicità , l' indifferenza nella differenza.

b) La forma aggiugnesi alla sostanza col fatto che il finito si ravvisa nell' infinito , la differenza nella indifferenza.

In altri termini , il particolare perviene alla forma assoluta tostochè il generale diventa uno con lui ; il generale perviene all' essenza assoluta tostochè il particolare diventa uno con lui. Ma queste due unità non sono distinte l' una dall' altra nell' assoluto , ma si compenetrano ; e per questa ragione l' assoluto è la indifferenza assoluta della forma e dell' essenza. La distinzione è sempre più allontanata dall' assoluto.

Due diverse potenze sono determinate da queste due unità , ma sono in loro medesime le radici in tutto eguali dell' assoluto.

a) Rispetto alla prima informazione assoluta , le copie che ne veggiamo nella natura fenomenale , la natura per conseguenza , altro non sono che questa informazione , come ella è nell' assoluto : perciocchè da che l' infinito si è informato nel finito , la sostanza ha con ciò rivestito la forma ; or , siccome la forma non giunge alla realtà che in virtù della sostanza , questa (poichè è informata senza che la forma , per ipotesi , passi egualmente nella sostanza) può presentarsi facilmente come possibilità o principio di realtà , ma non come indifferenza della possibilità e della realtà. Ma ciò che comportasi come essenza , sostanza , in quanto è semplicemente principio di realtà , ed ha per conseguenza rivestito

la forma , senza del resto che la forma abbia rivestito la sostanza , è ciò che presentasi come natura (ivi, p. 39, 40).

b) La sostanza manifestasi nella forma, come ancora la forma nell'essenza ; e questa l'altra unità, — lo spirito.

Questa unità è posta dal fatto che il finito è compreso nell'infinito. In tal guisa la forma , come il particolare , cade nell'essenza , e diventa anche assoluto. La forma che è passata nell'essenza , è opposta all'essenza che è passata nella forma , e che non apparisce che come principio , come attività assoluta , e cagione positiva di realtà. — L'informazione della forma assoluta passata nella sostanza è ciò che concepiamo come Dio , e questa informazione ha le sue copie nel mondo ideale , che è per conseguenza l'altra unità (ivi, p. 41).

c) Nelle due potenze o sfere sono dunque queste doppie informazioni. Ma l'assoluto istesso , Dio , è l'unità assoluta della forma e dell'essenza , come unità delle due informazioni. Ciascuna di queste due informazioni ne contiene ancora tre. Ciascuna delle due è la totalità intera , ma non posta , non apparente come tale , ma al contrario mostrantesi con preponderanza dell'uno o dell'altro fattore (ivi, p. 41-45). Ciascuno dei due lati ha dunque in sè stesso questa differenza.

• α) Il principio , la natura come principio soltanto , è la *materia* , il peso ; ma la seconda potenza è altresì nel *mondo reale* , la *luce* , che apparisce nelle tenebre , la forma congiunta alla sostanza. Questa unione della forma alla sostanza nel mondo reale , è il *meccanismo* universale , la necessità. — La trasformazione assoluta in un sol tutto (*die absolute In-Eins-Bildung*) delle due unità nel reale , in guisa che la materia addivenga in tutto forma , e la forma in tutto materia , è l'*organismo* , la più alta espressione della natura , come ella è in Dio , e Dio come egli è nella natura , nel finito.

β) Dal canto dell'ideale , il *sapere* è l'essenza dell'assoluto messo sotto la manifestazione della forma ; l'*operare*

è una conversione interna della forma (*ein Hineinbilden der Form*), come d'una cosa particolare, nell'essenza dell'assoluto. Nella guisa stessa che la forma identificata all'essenza apparisce come luce nel mondo reale, così nel mondo ideale apparisce Dio sotto la sua forma (*Gestalt*, figura), cioè come la forma vivente divenuta trasparente, manifestata (*durchgebrochen*) nell'unione (*Einbildung*) della forma alla sostanza, di maniera che il mondo reale ed il mondo ideale sono tra loro, sotto tutti i rispetti, come l'immagine ed il simbolo (*Gleichniss und Sinnbild*). — La trasformazione assoluta delle due unità nell'ideale, per modo che la materia (*Stoff*) divenga in tutto forma e la forma materia, è l'azione dell'arte, e questo mistero ascoso nell'assoluto, che è la radice di ogni realtà, presentasi nel mondo riflesso alla più alta potenza: è l'unione più intima di Dio e della natura come immaginazione. L'arte, la poesia, è in Schelling ciò che vi ha di più elevato in fatto di compenetrazione.

γ) L'universo è nell'assoluto come l'essere organico più perfetto, e come il capolavoro più compiuto, sia agli occhi della ragione, sia a quelli dell'immaginazione che ve lo espone come nella bellezza assoluta. Ciascuno di questi due punti di veduta non esprime questa medesima unità che riguardata da lati opposti; ed entrambi cadono nel punto di indifferenza assoluta, la conoscenza della quale è nel medesimo tempo il cominciamento e la fine della scienza (ivi, p. 45-50).

III. *Relazione della natura allo spirito e a Dio*, all'assoluto. Dio, o meglio la sostanza (*das Wesen*) che è Dio, è principio (*Grund*), e principio di sè medesimo come ente morale *. Egli si fa quindi principio (ma non cagione); qualche cosa, l'ente, dee precedere la intelligenza, perciocchè il pensiero è l'opposto dell'essere. Ma ciò che è il cominciamento (*Anfang*) d'una intelligenza non può essere

* *Einmal Grund von sich selbst als sittliches Wesen — Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, p. 94.

ancora intelligente , perciocchè altrimenti non sarebbevi differenza ; ma esser non può nemmeno assolutamente intelligente , essendochè è la ragione , la possibilità (estrinseca) d' una intelligenza. Egli è dunque alcun che d' intermedio , cioè che opera con saviezza , ma con una saviezza innata , istintiva , cieca , di cui non avrà coscienza : come noi vediamo sovente operare gli entusiasti (ispirati) , i quali profferiscono parole sensatissime , ma senza sapere quello che dicono , e come per ispirazione (ivi , p. 85 , 86). Dio dunque , come principio di sè medesimo , è la natura ; la natura come tale è in Dio (ivi , p. 89-93 , e *Philos. Untersuch. über das Wesen der menschl. Freiheit* , p. 429). Ma l' assoluto dee fare scomparire il carattere di questo principio (*diesen Grund aufzuheben*) , ed elevarsi egli stesso all' intelligenza.

IV. Per ciò che spettasi al dritto e alla filosofia morale in genere , Schelling , come la maggior parte degli altri filosofi tedeschi , differisce poco da Kant.

La dottrina di Schelling è molto più poetica che filosofica : le immagini , le metafore vi prevalgono ai concetti della ragione ; vi ha nel fondo di quest' apparenza di elevazione razionale alcun che di eminentemente empirico. E da un altro canto , siccome la speranza non è che un punto di partenza per Schelling , siccome la teorica procede solo a *priori* , pretendendo di segnar le leggi obbiettive , meccaniche , della natura , questa filosofia è tutta immaginaria e subbiettiva. Essa lascia vedere , coll' apparenza della profondità e del metodo , i difetti contrarii in un grado apertissimo. Sono in ogni istante affermazioni sintetiche messe in principio senza evidenza e senza prova ; è un passare continuo dalla finzione alla realtà , dalla realtà alla finzione , come se queste due cose fossero della medesima natura. È una confusione costante dell' ordine logico delle idee coll' ordine ontologico delle cose , e nel modo più arbitrario. Il principio della identità del pensiero e dell' essere , che sembra giustificare tutte queste aberrazioni , non è che una vana asserzione con-

traddetta dal senso comune e dalla riflessione. L' assoluto, che egli prende pel concreto, non è in sostanza che una contraddizione, se pur non sia un' astrazione, e non già la realtà della realtà, come pretende l' autore. Nella supposizione stessa in cui potrebbesi ammettere un assoluto reale al di sopra di ogni ente determinato, non sarebbevi luogo di dare due aspetti diversi a questo assoluto, almanco i due aspetti che gli dà l' autore, il *reale* e l' *ideale*, perciocchè noi non conosciamo il reale *in sè*, e l' *idea* che ce ne facciamo appartiene già all' *ideale*. Due grandi illusioni dominano in tutto questo sistema: la prima fa prondero all' autore i concetti della ragione per realtà; o la seconda, le idee sensibili, le sensazioni stesso, per concetti razionali aventi valore non solo *obbiettivo*, ma ancora *ontologico* ¹. In somma, il sistema della identità assoluta è una contraddizione nei termini e nelle idee, essendochè la *identità* suppone qui due cose, e non ve ne ha intauto che una sola, l' assoluto. Se non ve ne ha che una sola, o vi ha soltanto cose e non idee, o idee soltanto e non cose, o nè idee nè cose. Nei due primi casi, non vi ha identità; nel terzo, non v' ha nulla; e in tutti i casi il sistema è mal nominato, ed è mal nominato perciocchè non è che un brillante errore.

II.

Scuola di Schelling.

E intanto questo errore ha sedotto moltissimi, per effetto dell' apparato scientifico, poetico, oratorio, col quale è stato presentato. I più celebri discepoli di Schelling sono: Oken, Klein, Troxler, Windischmann, Schelvers, G.-Eb. Schelling, Walther, Weber, Nasse, Kieser, Blasche, Ast, Schlad, Thanner, Rixner, Zimmer, Buchner, Bachmann,

¹ O piuttosto *ontico*, ma questa parola deve ancora per essere ammessa andar soggetta a più difficoltà che il suo analogo *psichico*, e molte altre che non sarebbero necessarie.

Nüsslein, Daub, Petershon, ecc. Noi parleremo qui solamente di Klein e di Oken. Molti altri, che farem conoscere quando ragioneremo dei mistici, si rannodano dal lato filosofico alle idee di Schelling.

Ma un gran numero di quelli che furono dapprima sedotti dalle idee di Schelling, lo hanno più o meno abbandonate: come Eschenmayer, Wagner, Hegel, Krauso, ecc. Vi ha inoltre in questa scuola, come in tutte le altre, quelli che diconsi falsi discepoli, i discepoli imperfetti, cioè i discepoli che pensano, e che danno la loro forma alla dottrina del maestro, perciocchè se l'appropriano, se l'assimilano, ma la fanno soggiacere alle condizioni del lor modo di vedere e di concepire.

1°.

KLEIN.

Giorgio-Michele Klein, nato nel 1776, morto nel 1820, la cui dottrina ravvicinasi molto a quella di Schelling, ha lasciato tra le altre opere filosofiche: 1°. *Memoria per servire allo studio della filosofia come scienza del tutto*, 1806; 2°. *Teoria della Intuizione e del Pensiero*, 1818; 3°. *Sposizione della Teoria filosofica della religione e de' costumi*, 1819.

Secondo Klein, la logica altro non è che la più generale espressione della metafisica. Egli nomina ancora il soprasensibile cosa in sè o essenza (*Wesen*), e distingue tre specie di conoscenze: la sperimentale sensibile, quella di ciò che è puramente soprasensibile, come conoscenza razionale, e la riunione di entrambe, che forma la *sperienza filosofica*. Tutte le nostre cognizioni sensibili e soprasensibili possono rapportarsi o al mondo della natura, o a quello dell' uomo, perciocchè non vi ha nulla di conoscibile per noi al di fuori di queste due cose. Noi non conosciamo lo stesso Dio che per quanto rivela in natura o nella umanità.

La *facoltà d' intuizione*, come percezione sensibile, non

è libera ; l'immaginazione riproduttiva , che ne fa parte , del pari che la fantasia , la quale consiste nel render sensibili le idee soprasensibili della ragione , e che appartiene egualmente all'intuizione , non sono per conseguenza nemmeno libere.

Non vi ha , a giudizio di Klein , che la conoscenza immediata per mezzo dei sensi , e la conoscenza razionale immediata come intuizione intellettuale , le quali danno una ferma convinzione. La più perfetta penetrazione della facoltà intuitiva , sì esterna che interna , è il *sensu divinatorio* o *sensu universale* (*Allsinn*) , ch'è la facoltà conoscitiva immediata della vita universale delle cose , una sensazione immediata , della quale gli animali sono già dotati , e ch'è come un oracolo della natura , per cagion d'esempio in ciò che riguarda il cambiamento di temperatura e delle stagioni. — La *memoria* è un effetto dell'infinità dello spirito libero , che serve a procacciarsi , a ritenere , e a rendersi presenti a suo grado una infinità di rappresentazioni : è una fusione progressiva del mondo intellettuale col medesimo libero ; un'attrazione in ogni senso ed un'appropriazione delle immagini e delle rappresentazioni in un solo subbietto che riunisce tutto , e che domina liberamente.

Klein divide la *teorica del pensiero* o la logica in due parti , l'analitica e la dialettica. Il soprasensibile delle cose , non essendo fenomenale , non venendo dal di fuori in noi , esser deve in noi *a priori*. Quando dicesi che il principio della conoscenza è uno coll'ente sostanziale delle cose , ciò non significa che lo spirito sia sempre lo stesso o della medesima maniera che le cose , le quali non dipendono da lui , ma sì ch'egli può , come ente conoscente , formar concetti che sono e che contengono idealmente la cosa stessa , che sono e che contengono realmente ed obbiettivamente gli obbietti.

La *parte generale della filosofia pratica* di Klein è riposta principalmente nel disvolgere i concetti di *bene* e di *male*. Quando l'uomo pone la sua volontà propria (l'egoismo , il desiderio della creatura) come principio della vita , è il male ;

quando riconosce l' autorità della volontà razionale, è il bene. Del rimanente, la volontà propria e la volontà razionale insieme congiunto sono necessario alla vita morale dell' uomo. Gli appetiti, i desiderii, i sentimenti, non sono essenzialmente ostili allo spirito, ma solo allorquando vogliono operare al di fuori della sua direzione.

La legge della vita morale è, secondo Klein, la tendenza a divenir simile a Dio, o formolandola così: Effettua col tuo libero operare ciò che il tuo spirito ti presenta come una verità divina. Le idee, che sono le manifestazioni divine nel mondo, esser debbono le leggi della volontà libera nelle sue intenzioni ed azioni. La nostra destinazione consiste nel trasformare colla libera attività spontanea il razionale in necessità.

Le idee di Dio, della libertà e dell' immortalità che sono strettamente connesse alla moralità, la teorica della religione derivansi dalla morale. Noi non possiamo del resto conoscere Dio che per quanto si è manifestato nella creazione.

La sostanza assoluta opera sempre necessariamente in un modo assoluto; o per quanto lo fa con coscienza, conformemente alla sua conoscenza assoluta, il suo operare nominasi moralità. Ogni operar morale è dunque un atto della libertà o della necessità, cioè un' equazione (*Gleichsetzen*) di entrambe; equazione la quale non sarebbe possibile se questa identità non sussistesse già prima di ogni operare ¹.

Nella morale applicata, Klein tratta dei beni del corpo, di quelli dell' anima, e della felicità o della vita felice. Egli riguarda il matrimonio come il primo dei beni, e lo definisco l' unità della personalità dell' uomo e della donna. L' amicizia, la chiesa, e lo stato sono altresì beni ².

¹ Michelet . t. II, p. 438-447; Ruxner, t. III, p. 434.

² Michelet, p. 447.

2°.

OKEN.

Lorenzo Oken , nato in Offenbourg , dottore in medicina , si è più occupato delle scienze naturali che della filosofia. Ma siccome la metafisica delle scienze naturali , i loro metodi , le loro classificazioni , ecc. sono state per lui l'obbietto di studi speciali , egli merita ancora sotto questo rispetto di essere annoverato tra' filosofi ; ha del resto insegnato la filosofia. Egli si è sempre più allontanato , a quanto sembra , dal punto di vista di Schelling , ed anche dalla metafisica delle scienze naturali , per applicarsi più a' fatti. Le sue principali opere sulla filosofia sono : 1°. *Manuale della filosofia della natura* , 2°. ediz. 1831 , opera che comparve dapprima in tre volumi , dal 1809 al 1811 ; 2°. *dell' Universo come continuazione del sistema sensibile* , 1808 , in-4°.

La filosofia della natura è , secondo il nostro autore , la scienza dell' eterna trasformazione di Dio nel mondo , della decomposizione dell' *assoluto* in una molteplicità di fenomeni , e della maniera con cui continua intanto di operare in questo mondo. Da ciò si derivano tre parti nella filosofia della natura : la prima dee trattare di Dio o della sua azione ; la seconda , dei fenomeni particolari del mondo ; e la terza , della perpetuità dell' azione divina nelle cose individue. Ma Dio è il tutto ; egli deve tutto abbracciare , nulla esser deve fuori di lui. La prima parte è la scienza del tutto (*mathesis*) ; la seconda , quella delle individualità (*ontologia*) ; la terza , quella del tutto nell' individuo (*pneumatologia*).

I. La matesi dividesi in iscienza del tutto immateriale e in iscienza del tutto materiale , cioè in *teosofia* ed in *ilogenia*.

1°. La filosofia della natura , esponendo la genesi , fa conoscere nel medesimo tempo quella del pensiero divino. La filosofia della natura nei principii supremi è dunque teosofia.

a) *Dio-nulla* * (*Nichts-Gott*. — Ogni realtà non può manifestarsi che nella molteplicità. Ogni divenire reale è un divenire finito; è un uscire fuori di se, uno svolgimento dell'idea, un apparire come qualche cosa di determinato, di limitato. Il reale è dunque pari all'ideale, tutto il finito all'ideale supremo. Il reale e l'ideale sono la cosa stessa sotto due forme diverse.

L'ideale ha una forma indeterminata, eterna, semplice, nel mentre che la molteplicità e la diversità sono la forma del reale. Il divenir reale non è una eduazione o un'uscita dal nulla, ma un divenire esteso della idea. L'essere uno ha una forma ideale, la forma dell'unità pura. La *monade* non è soggetta ad alcuna determinazione del tempo e dello spazio. Essa è o non è tutto questo; essa è eterna, è l'assoluto. I caratteri del zero concordano con quelli dell'assoluto. Il zero, considerato assolutamente, manca in tutto di predicato: non è qualche cosa, non è nulla, non è nè positivo nè negativo, nè uno nè moltiplice, ecc.; è l'assoluto senza determinazione. Tuttavolta il matematico tutto vede nel zero; o tutto è nella guisa stessa nell'assoluto. Il zero e l'assoluto non sono che una cosa sola nominata diversamente. Il nulla, posto una volta come un nulla, è pari all'unità. Non trattasi quì di produzione, di svolgimento, ma della perfetta eguaglianza del nulla a qualche cosa. Il nulla in sè è la *monade* determinata. Non vi ha nulla di reale che l'assoluto istesso. Tutto ciò ch'è individuo non è nulla per se. Non esiste niente se non il nulla, niente altro che l'assoluto, niente altro che l'eterno, ed ogni esistenza individua è un'esistenza ingannevole.

Non vi è annientamento, ma passaggio di entelechie accidentali ad un'altra parte sostanziale. La migrazione delle ani-

* Per comprendere questa formola singolare, i cui termini si contraddicono, fa d'uopo percorrere nelle seguenti pagine tutto il sistema di Oken, il quale non è altro che il panteismo. Del resto qui non si tratta dell'esame critico de' sistemi filosofici, ma della semplice esposizione de' sistemi stessi nella loro originalità. Veggansi ancora in seguito le *Riflessioni sulla filosofia tedesca*, § III.

nie si opera passando pel seno di Dio; individui entrano in lui, altri ne escono.

Nell' assoluto sono due tendenze, le quali ne fanno una sola: quella di porsi, e quella di sopprimersi; ciò che pone e ciò ch'è posto sono una medesima cosa. L'atto di posizione dell' assoluto è dunque una opposizione a se stesso. L'apparire a se stesso, che costituisce tutta l'esistenza individua, è la coscienza riflessa. La coscienza riflessa assoluta è Dio. Dio è il nulla esistente (che ha coscienza di sè). La creazione del mondo non è altro che l'atto della coscienza riflessa di Dio. Dio non ha coscienza di se che mercè la parola espressa (*λογος*), il mondo. Le cose cosmiche non hanno dunque per Dio una realtà maggiore di quella de' nostri pensieri per virtù della nostra coscienza. Dio crea eternamente, perchè ha eternamente coscienza riflessa, e non altro; un corpo della natura è un pensiero divino solido, cristallizzato, una parola di Dio.

b) *Forme del pensiero divino o dell' essere, operare di Dio.* —

Tostochè vi ha realtà, vi ha essenzialmente triplicità, cioè: chi pone o il suo assoluto, il posto o il zero relativo, e tutto il fenomeno dell' io (*Selbsterscheinung*). Queste tre forme o idee, nelle quali l'assoluto si risolve primitivamente, sono tutte uguali, tutte insieme, e non fanno che una cosa sola. Tutte le cose sono prodotte dalla trinità, tutto è ancora ripetizione della trinità. L'essenza del tutto consiste nella trinità ch'è unità, e nell'unità ch'è trinità. L'azione di porre dà nascimento alla successione. L'operare della idea primitiva consiste in una eterna ripetizione dell'essenza: ciò forma il tempo. Il tempo non è che il pensiero attivo di Dio. La vicissitudine delle cose è il tempo. Ogni forza nel mondo è una posizione di + o di — o una polarità. Ogni cosa particolare è una duplicità. La manifestazione della polarità è moto. Il moto è Dio che sempre apparisce a se stesso. Nulla, in fuori dell'assoluto, è senza moto. Il moto è la vita: non vi ha dunque essere senza vita. Una cosa individua che conterrebbe tutto l'individuo, sarebbe, senza la sua individualità, pari all'assoluto stesso;

* Gott ist das sciende (Selbstbewusste) Nichts. Michelet, t. II, p. 423.

sarebbe l'assoluto reale, come monade determinata. La creazione si terminerebbe ad un simile essere. Questa creatura è il Dio finito, Dio divenuto corporeo; l'uomo è questa idea di Dio, nella quale Dio si è renduto obbietto. L'uomo è dunque Dio, rappresentato da Dio; Dio è un uomo che rappresenta Dio in una coscienza riflessa.

Il primo movimento dell'assoluto è una disseminazione di se medesimo in molteplicità: d'onde si deriva il posto d'acanto e il successivo. L'assoluto non è semplicemente il subbietto che pone, il tempo, ma anche ciò ch'è posto, lo spazio, il tempo fisso. Il tempo e lo spazio sono cominciati dal punto; questo punto si è posto nell'infinito, e si è necessariamente esteso per ogni verso. Da ciò derivasi la sfera, forma necessaria di Dio se vuole effettuarsi. Dio è dunque una sfera infinita, la forma più perfetta, la forma primitiva. — Viene in seguito la genesi della linea, del raggio, della periferia, della superficie, de' limiti ecc. La linea è un nulla lungo, la superficie un nulla profondo (*hohles*), la sfera un nulla solido, in somma il qualche cosa è un nulla che ha serbato soltanto predicati; tutte le cose sono nonnulli con diverse forme. Dio è una sfera girante; il mondo è Dio girante, ecc.

2°. *Ilogenia*. — Più il divino si accosta al fenomeno, alla materialità, più diviene individuo; perciocchè diviene sempre più limitato, ed acquista sempre più predicati.

Il peso, come sostanza divenuta reale, è la fonte comune del finito. Una sfera finita ch'è presente è la materia, Dio come obbietto compiuto. La materia non ha in se veruna esistenza, ma esiste in essa soltanto l'assoluto. Dio è tutto ciò che è; fuori di lui non vi è nulla, assolutamente nulla. Tutto ciò che è, è materiale. L'immaterialità non è altro che un principio euristico. L'universo materiale si nomina natura, il Dio materialmente posto. La posizione immediata di Dio è la materia primitiva, l'etere. Dio e l'etere sono la cosa stessa. L'etere è il nulla che apparisce, il nulla esistente; esso non ha vita, ma tutti i principii della vita sono in lui. L'etere è in sè l'indifferenza assoluta della materia, e per conseguenza il nulla materiale. Non vi è stato mai caos. Il

generale non esiste mai; l'esistenza appartiene solo al particolare.

L'espansione eterna dell'etere, la sua eterna divisione in due poli, è quella che ha dato origine ai soli ed ai pianeti. L'espansione dell'etere è un'azione; l'attività lineare che ne è il principio, è luce. La luce è il primo fenomeno di Dio, è Dio che pone se stesso. La luce non è materia, e nondimeno tutto ciò ch'è materia è luce, ed alcuna cosa non vi ha senza luce. L'etere in movimento è il calore, ch'è il contrasto dell'etere indifferente colla luce; il calore è l'effetto della luce, è ad essa eternamente uguale. Il calore colla luce è il fuoco. Non v'ha simbolo più sublime della divinità quanto il fuoco. Tutta la coscienza di Dio, senza pensiero individuo, è fuoco. Dal fuoco tutto ha avuto origine, ed il fuoco deve tutto distruggere. Peso, luce, calore, sono le tre prime cose del mondo; esse formano la triade appariscente, il fuoco.

II. *Ontologia*. — Dio; come diade, è l'elettrismo. Un solo e medesimo schema si applica a tutto. La natura non si stanca mai di ripetersi; essa pone sempre la cosa stessa, e solo le posizioni sono diverse. Il sistema solare non è un prodotto meccanico, ma dinamico; è l'effetto della polarizzazione della luce secondo leggi eterne. Da ciò derivasi la teorica degli *elementi*, la *geologia*, ed infine la *geogenia*.

III. *Pneumatologia*. — La polarità immateriale è l'anima. Lo spirito supremo è un mesmerismo scomposto, ciascun membro del quale è posto indipendentemente per se. La *filosofia dello spirito* è l'immagine di quella della natura spirituale, e la natura non è altro che lo spirito pesante. La filosofia dello spirito dee dunque originarsi da quella della natura: un'etica p. e. senza filosofia della natura non ha alcun senso.

Tutte le anime che si contemplan, che si risolvono in un'anima unica, sono propriamente *spiriti*. Dio è dunque la totalità delle anime cosmiche, e per conseguenza lo spirito-tutto (*Allgeist*). Lo spirito universale è l'uomo. Dio si è fatto carne nel genere umano; l'uomo è dunque figlio di Dio. La sua parola è lo spirito di Dio. La ragione è l'in-

tendimento divino. L'arte è l'espressione della volontà della natura. La scoltura è l'arte de' pagani, i cui dei sono uomini; la pittura è l'arte de' cristiani, i cui uomini sono dei, ossia santi. La sposizione del mondo razionale è scienza. — Oken dice che l'arte della guerra è l'arte suprema, un'arte sublime, divina; che l'eroe è principe, è dio.

Oken non ha disvolta la filosofia dello spirito, e per questa rimanda a Klein.

§ IV. Idealismo assoluto di Hegel.

I.

HÉGEL.

Non ostante gli sforzi di Schelling per elevarsi all'assoluto, era rimasto sovente nel relativo, ed il suo idealismo obbiettivo non era ancora che un'astrazione senza realtà, o però senza verità. Affin di giungere al concreto, al reale, al vero, fa dunque mestieri elevarsi a tale un'altezza che l'unità apparisca senza divisibilità, che i contrarii non solo si uniscano, ma anche si neutralizzino e si facciano scomparire l'uno per mezzo dell'altro. Arrivato a tal punto, non vi è più luogo di fare la distinzione del subbietto, dell'idea e della realtà: l'idea è la realtà; la realtà è l'idea. Onde giungere a questo risultato scientifico, Hegel (1770-1831), si rivolge alla coscienza, e con una certa trattazione dialettica delle idee che imita i processi della natura, non essendo anche altra cosa che tali processi in idea, egli pretende arrivare all'assoluto.

Lo spirito, l'io in sè, per diversi gradi di svolgimento, diviene in prima coscienza; poi coscienza di se, poi ancora ragione contemplativa ed operante; lo spirito in fine si comprende, si forma, e diviene religioso.

La *fenomenologia dello spirito*, o la conoscenza dello svolgimento di se stesso, della forma e della manifestazione dello spirito finito che comprende se stesso, è l'introduzione a tutta la filosofia, la quale è destinata a surrogare nell'avvenire le definizioni psicologiche, le spiegazioni a

stratte dell'origine e del fondamento delle nostre cognizioni, che si tenevano come fondamentali nell'insegnamento filosofico.

La logica dell'ente, dell'essenza e della idea, non è la scienza di un pensiero vuoto ed astratto, sì bene di un pensiero comprensivo, che comprende le cose nella loro verità ed essenza: è dunque tutt'altra cosa, più sublime di ciò che dicesi comunemente la teorica formato del pensiero, ch'è lo studio e la interpretazione de' concetti, de' giudizi e de' ragionamenti come determinazioni immobili (*starrer*) e morte di un obbietto ch'è loro in tutto estraneo e indifferente, teorica che non può perciò servir di stromento per acquistare cognizioni reali, ma solo di mezzo per aiutarne la intelligenza. La logica reale al contrario, considerando le determinazioni del pensiero nel moto, vivendo ancora del loro svolgimento dialettico incessante, della loro trasformazione continua, trasformazione mediante la quale l'essenza (*Wesen*) si effettua come unione e riconciliazione de' contrarii, ha necessariamente per conseguenza da un canto la produzione di una veduta reale, dall'altro l'annientamento della scienza illusoria, della conoscenza comune e non intelligente, e pretende per tal guisa surrogare non solo la logica ordinaria, ma anche l'ontologia astratta.

L'autore ha riassunto tutta la sua dottrina nell'opera intitolata: *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, della quale abbiamo altrove dato l'idea, e con ciò anche quella del sistema dell'autore.

Il problema della filosofia, secondo Hegel, è di comprendere ciò che è: perciocchè ciò che è, è l'idea o il concetto, cioè la sostanza vivente, come l'ente conosciuto (*als das erkannte Seyn*), il quale non è vero che per quanto è reale, per quanto è il movimento di ciò che pone se stesso, o del legame di una metamorfosi costante colla costante permanenza. È così cosa insensata immaginarsi che l'idea es- ser possa fuori della realtà, o la realtà fuori dell'idea, come è impossibile di comprendere che la sostanza sia fuori del fenomeno, o il fenomeno fuori della sostanza, il mutabile fuori del permanente. Qualsivoglia filosofia non può più uscire

dalla realtà presente, che un individuo non può uscire dal suo tempo proprio. Ogni sistema filosofico compare sempre nel suo tempo, e non è che un punto di veduta necessario nello svolgimento dell'essere umano, punto di veduta che non si può criticare, e al di sopra del quale non può la mente elevarsi, se non progredendo ed arrivando ad un punto di veduta superiore. L'ideale, nella sua maturità, non apparisce dunque sempre e per ogni dove che nella sua realtà esistente e perfetta, cioè nel mondo proprio che crea a se medesimo, e ch'è come il suo corpo.

Si è riconosciuto che Hegel ha più di originalità nella forma che nella sostanza: la sua filosofia è dunque e presso a poco la stessa che quella di Schelling; soltanto egli l'ha determinata in un modo più chiaro, l'ha costruita scientificamente, ne ha rigorosamente sistemate le diverse parti. Non dimeno, una capitale differenza si nota tra questi due filosofi nel modo di concepire la relazione dello spirito umano all'idea, o all'assoluto; ed è che Schelling ammette una *intuizione razionale*; ed effettua per conseguenza l'idea, ne fa una specie di essere; nel mentre che Hegel rigetta tale intuizione come una fantasma, o fa tutt'uno semplicemente l'idea e l'essere: niente altro esiste se non ciò ch'è idea: tutto ciò ch'è idea esiste. L'idea è per lui ciò che l'assoluto è per Schelling: l'idea è la radice di quanto esiste; è l'essere puro, indeterminato, ma senza del quale non può esservi alcuna cosa determinata. Tutto per lui, come per Schelling, si confonde, diventa uno, indifferente a tal punto di veduta trascendente e primordiale delle cose; ed è per lo svolgimento dell'essere o dell'assoluto, dell'infinito o dell'idea, tutti termini sinonimi, che il mondo, l'uomo, e Dio stesso, diventano tali o si determinano. L'idea, assumendo per tal guisa determinazioni diverse, produce la molteplicità, e cambiando, la successione. La filosofia di Hegel è dunque una vera sintesi genetica, colla quale egli pretende spiegar tutto

* Vermittlung des stets — ein anderes — Werden mit dem beharrlichen stets — dasselbe Seyn und Bleiben.

andando dall' indeterminato al determinato , dall' astratto al concreto , dall' infinito (o indefinito) al finito. Ma vi ha dipiù , ed è ch'egli pretende che questo andamento della riflessione sia anche quello della conoscenza spontanea.

Che che ne sia , non vi è sistema più logico in apparenza quanto questo : 1°. come essere puro e semplice. 2°. come essere-natura. 3°. come essere-spirito. Da ciò si derivano tre scienze : la *logica*, o la scienza dell'idea in se; la *filosofia della natura* nella sua manifestazione; la *filosofia dello spirito*, in cui la scienza dell'idea ritorna dalla sua manifestazione a se stessa.

La scienza dell' idea o la filosofia comprende dunque tre parti : 1°. la logica , o la filosofia dell' *assoluto* ; 2°. la filosofia della *natura* ; 3°. la filosofia dello *spirito*.

Nel nostro *Corso elementare* abbiain ridotto il sistema di Hégel in specchietti sinottici , in guisa da facilitare l' intelligenza dell' insieme , almeno quanto alla forma.

Sembraci evidente che Hégel cade nella maggior parte degli errori incolpati a Schelling ; — che prende le astrazioni per realtà ; — che il modo , col quale le aggruppa non è spesso che una finzione , e non già l' espressione delle operazioni della natura ; — ch' egli non contraddice meno la riflessione che il buon senso , non riconoscendo differenza tra l'idea e la realtà ; — che l'assoluto di Hégel non ha più di realtà che l' identità di Schelling ; che il suo movimento dialettico delle idee non è che una metafora , la quale non vale più della intuizione razionale del suo maestro ; — che a supporre ancora che questo movimento non sia considerato che per quanto vale di fatto, non si può dire in nessun modo che sia altra cosa che un rapporto puramente logico tra le idee ; — che per conseguenza non si può concludere chechessia ontologicamente, non si può porre come principio l' identità dell' essere o dell' idea. L' assoluto della ragione non è che una forma dell' umana intelligenza , importa poco che non si possa concepir le cose altrimenti che si concepiscono : non sta in ciò una obbiezione contro la nostra asserzione. La ragione è essenzialmente umana o subbiettiva , il che non vuol dire affatto che sia *individua* , nel senso almeno che vi siano tante

ragioni distinte quanti individui diversi, due cose che troppo si confondono: si può dunque attribuire alla ragione la subbiettività senza che nulla abbia di accidentale o di singolare, come ancora senza perder nulla della sua indole di assoluta, ma questo assoluto è necessariamente relativo alla nostra natura. Volendo dare un valore ontologico alle nostre conoscenze propriamente dette, e non semplicemente un valore negativo, come aveva fatto Kant; volendo consideraro l'obbiettivo in se, ripudiando il subbiottivo, si comincia non solo con una ipotesi, ma anche coll'impossibile ed il contraddittorio, perciocchè non può farsi che una intelligenza non abbia una natura speciale, e leggi determinate; sarebbe altrimenti l'intelligenza in generale, cioè un'astrazione; una simile intelligenza non sarebbe dunque nè umana, nè demonica, nè divina. Indarno dunque si pretende comprendere l'obbiettivo assoluto: esso non esiste indipendentemente dallo spirito che lo concepisce, ed è ciò che la natura di questo spirito lo fa essere. Non sarebbe la conseguenza o l'effetto della natura e dell'attività intellettuale, avrebbe un'esistenza reale, che non si comprenderebbe che collo spirito umano, il che lo fa necessariamente ricadere sotto la legge della forma subbiettiva.

Fra le parole, di cui la scuola di Hegel ha più abusato, dopo e con quella di Schelling, dobbiamo soprattutto distinguere quella di *svolgimento*. Questa espressione, sostituita a quella di *creazione* non è già più chiara, tranne forse nel sistema panteistico, di quella a cui viene sostituita.

Lo *svolgimento* è la bacchetta magica che si adopera per far uscire il mondo delle realtà e delle idee dalla nuvola dell'assoluto. Questo assoluto, che chiamasi l'infinito, l'indefinito, l'indeterminato, non è nulla, lo ripetiamo, parlando ontologicamente; e, riguardato logicamente, non esprime che la indelorminazione, cioè una negazione. L'assoluto non è dunque in ontologia, per quanto misterioso si voglia farlo comparire, che un concetto negativo dello spirito, la supposizione di un *nescio quid* indefinito, in materia di realtà, come in materia d'idea, che sarebbe come il germe della realtà, e delle idee reali possibili. Dal che si vede che l'assoluto del-

la nuova scuola tedesca è diverso ben poco dal numero positivo di Kant; e che il realismo rientra per questa porta segreta nel sistema dell'assoluto, il quale ritornerebbe ad essere col fatto dualista, se fosse mai cessato di esserlo, non ostante le sue pretensioni. L'unità *primordiale* delle cose, o almanco delle idee, come assoluto, non è dunque che un fantasma; l'atto primitivo del pensiero non è quello che pone questo concetto indeterminato, sì bene al contrario quello che determina i concetti per opposizione gli uni agli altri. Ulteriormente lo spirito si eleva all'assoluto mediante l'astrazione, il che non vuol dire del resto che la *materia* dell'assoluto non sia di già data nelle nostre idee concrete primitive; tutto all'opposto; ma essa ci è senza che non ne abbiamo coscienza, perchè non è stata peranco disvolta dalla riflessione.

Il merito principale di questa scuola si è, a nostro giudizio, di aver mostrata in un modo esteso e profondo l'opposizione che domina per tutto nel mondo delle idee come in quello della realtà: punto di veduta essenzialmente dualistico del resto, e che genera, mercè il rapporto de' due termini opposti, la logica ternaria, le divisioni sempre tripartite di Hegel. Non vi è cosa in fatti che non manchi di contrario, ed i contrarii s'invocano costituendosi uno per mezzo dell'altro nella realtà e nello spirito, e per dare così origine al loro tutto. Il *dualismo* è dunque la base materiale di ogni esistenza, come di ogni pensiero. La *forma* o il legame razionale e reale de' due termini di questo sistema *binario* universale è il terzo momento del tutto, momento il quale è la ragione del celebre ternario degli antichi e de' moderni. Gli uni e gli altri ne hanno quasi tutti conosciuta l'origine subbiettiva, o logica. Assimigliando del resto cose del tutto eterogenee, hanno dato la preferenza al ternario sul binario. La materia del binario è la sola cosa esistente; giacchè il rapporto de' due termini che lo costituiscono, e che ne fa un *tutto*, non è che una pura legge del nostro spirito, un concetto della ragione; nell'ordine delle realtà chiamasi forza, per opposizione all'estensione percettibile: questa forza è quella che ha condotto certi pensatori, tra' quali deesi annoverare Vol-

taire, comèchè non sia un pensatore molto profondo¹, ad attribuire alla materia una specie di *spirito*, il quale a lui pare singolarmente la transizione dalla materia allo spirito pensante, dal corpo all'anima, e che sembra dover imporre maggior riserva a coloro che dissertano sulla opposizione delle due nature. Quanti misteri in fatti nella così detta materia bruta! Quanti più ancora nella così detta materia organizzata! Gli estremi non sarebbero dunque qui nella realtà che due modi di mostrarsi della cosa medesima, con intermedi infiniti, i quali non sarebbero in sostanza che gradi senza numero di diverse trasformazioni? Schelling ed Hegel si sono manifestati per l'affermativa, e ciascuno di essi ha fatto prova di dimostrarla a proprio modo. Nel modo di dimostrazione, molto più che nella tesi, si mostra la differenza tra questi due filosofi. Ma io mi penso che non si sono beno apposti: 1.º di confondere la forza come causa colla materia come sostanza², il rapporto co' termini nel mondo reale; 2.º l'idea colla realtà; 3.º le idee opposte tra loro in modo da faro scomparir le differenze in un punto di veduta superiore che non ha nulla di positivo; passato un certo grado, quello del genere ultimo. Cercando l'origine del ternario, si è scambiato l'effetto colla cagione. Egli è ben vero del rimanente che i contrarii si costituiscono nella nostra mente colla loro opposizione stessa e fino ad un certo punto ed in un certo senso nel resto della natura. Platone avevalo di già riconosciuto. Ma non è certamente una ragione di ammetter la loro identità nell'assoluto, il quale non è in sostanza che la negazione di questi contrarii, il nulla, e che non può per tal ragione nè contenerli nè esprimerli. Tutta la loro identità consisterebbe quindi a non essere nè l'uno nè l'altro, a rassomigliarsi a titolo di *nulli*.

Dobbiam dire del resto che il nulla non ispaventa i conciliatori de' contrarii, perciocchè essi hanno posta l'equazione seguente tra l'essere ed il nulla: Essere è non essere; non essere è essere; essere pareggia il nulla. Il che non è vero che

¹ Vedi la sua *Corrispondenza* col P. Tournemine, su Newton e Locke.

² Vedi su tal subbietto, del pari che sull'ontologia in generale, la nostra *Logica obbiettiva o Metafisica*.

nel senso logico, che per avere l'idea astratta dell'essere, per concepirla, o piuttosto per comprenderla, fa d'uopo avere quella del nulla, e reciprocamente. Ciò è confondere la causa occasionale d'una cosa colla sua natura, e dippiù l'ordine ontologico coll'ordine logico.

Non è ancora una ipotesi tutta gratuita la distinzione di diverse funzioni intellettuali, cioè di facoltà diverse, secondo che trattasi de' termini del rapporto dell'assoluto, o dell'assoluto stesso, cioè di A e di A o di B, o di $=$, in $A = A$, o $A = B$? La ragione concepisce il rapporto dopo aver separato A da A, o A da B: giacchè essa fa $A + A$ o $A \times B$; fa in somma l'analisi dopo aver fatta la sintesi. Se l'intendimento ne ha somministrata la materia, è la materia bruta ed informe, non già la materia $A = B$; perciocchè $A = B$ è già avere una forma, una determinazione. Or rimarrebbe a sapere se una sola facoltà (l'intendimento o anche la ricettività) può esercitarsi senza la ragione: noi noi pensiamo.

Per riassumere il già detto, tutte le osservazioni fatte sul sistema di Schelling si applicano a quello di Hegel, *mutatis mutandis*, le parole per esempio, identificando l'idea e l'essere nella guisa stessa che Schelling aveva identificato il subbiettivo e l'obbiettivo per fare scomparire l'uno e l'altro. Hegel non ha per questo, più di Schelling, fatto scomparire il dualismo: perciocchè nell'una e nell'altra ipotesi non si può affatto concepire se non ponendosi per opposizione; nulla è per noi che pel suo contrario; nessuna cosa è nominata che per la ragione stessa. Se il dualismo cessasse per tal mezzo, cioè sotto questo punto di veduta, rimarrebbe il solo idealismo; ma essendo ogni idealismo il frutto della ragione umana, il sistema sarebbe essenzialmente ed unicamente subbiettivo. Da un altro canto, la ragione umana ponendo necessariamente l'essere o la sostanza come principio ontologico del pensiero, e per conseguenza l'idealismo, distruggere l'ente (e si distrugge coll'identificarlo coll'idea), è negare l'anima umana, la ragione, l'idealismo. Per conseguenza questo sistema è in contraddizione manifesta con se medesimo; si distrugge per se solo, e trovasi ridotto a non essere altra cosa che una nega-

zione muta e senza obbietto. Ma ciò basti per avviare a mio modo a riguardare la filosofia dell'assoluto.

È inutile il dire che la filosofia di Hegel ha per avversarii tutti i partigiani delle altre filosofie, fra' quali i più notevoli sono: Weisse, Schubarth, Carganico, Fortlage, Sigwart, Bachmann, Ruhle de Lisienstern, Hoffmann, Eschenmayer, Eesenlohr, ecc.

II.

Scuola di Hegel.

La dottrina di Hegel non manca di partigiani; ed oltre quelli che si danno come i veri discepoli del maestro, Michelet, Marheineke, J. Schulze, Gans, d'Henning, Hotho, Forster, vi sono altresì diverse classi di pseudo-Hegeliani, secondo il loro grado decrescente di fedeltà. Ben si comprende che non possiamo qui che indicarli approssimativamente. E sono; Hinrichs, Saling, Rust, Kapp, Gabler, Musmann, Rixner, Richter, Conradi, Bauer, Schaller, Hengstenberg, Rosenkranz, Schultz, Wirth, Daub, Gutzkow, Buhl, Røetscher, Krøger, Neander, Balke, Erdmann, Feuerbach, Biese, Baumer, Blasche, ecc. Fra questi più di uno senza dubbio potrebbe essere dimandato per se con egual dritto da Schelling come da Hegel, non essendo sempre facile di separare la proprietà dell'uno da quella dell'altro. Vi sono altresì quelli che abbandonando il partito esser vogliono indipendenti, e i fuggitivi, cioè quelli che vogliono avere la propria bandiera, e quelli che passano sotto un'altra; e tali sono, a quel che sembra, Goeschel, Strauss, Fischer, Braniss, e soprattutto Erm. Fichte. Quest'ultimo sembra di essersi accostato a Krause.

§. V.

IDEALISMO MITIGATO, DUALISMO APPARENTE.

Il realismo non è stato ammesso che di nome in Alemagna da Kant sino ad Hegel; l'idealismo è evidentemente il carattere dominante della filosofia tedesca in tutto questo periodo. Ma il dualismo ha radici così profonde nel senso comune,

che si mostra senza più sulla scena della filosofia, comechè dapprima sotto una forma modesta e poco urtante pel monismo. Tale è, come a noi pare, l'indole della metafisica di Krause, di Fichte, d'Herbart, di Reinhold figlio, ecc., comechè questi filosofi differiscano del resto su moltissimi punti.

I.

Krause, Wagner, Stutzmann.

I. Carlo Crist. Fr. *Krause*, nato nel 1781, morto nel 1832, è autore delle seguenti opere filosofiche: 1° *Dissertatio philosophico-mathematica de Philosophiae et Matheseos notione et earum intima conjunctione*; 2° *Saggio della filosofia del dritto*, ecc. 1828; 3° *Saggio della Logica*, ecc. 2. ediz. 1828; 4° *Saggio di un sistema di Filosofia*; 5° *Sistema di morale*; 6° *Saggio sull'archetipo dell'Umanità*; 7° *Saggio del sistema della filosofia*, 1827; 8° *Lezioni sul sistema della Filosofia*, 1828; 9. *Lezioni sulle verità fondamentali della scienza*, ecc. 1829; 10. *Filosofia della Religione* (opera postuma); 11. *Lezioni sulla filosofia della storia* (opera postuma).

La dottrina di Krause, della quale il sig. Ahrens ha di già fatto conoscere molti punti nella sua *Psicologia*, 2. vol. in 8 (in francese), ha molto di quella di Schelling, e forse più ancora di quella di Hegel.

La scienza, secondo Krause, dee cominciare dalla conoscenza riflessa dello spirito, cioè dalla *psicologia*. Il problema fondamentale è dunque l'intuizione di sè stesso, la posizione dell'io. Questa intuizione del rimanente non è il principio della scienza. Il secondo problema è quello di sapere ciò che l'io è in se (*an sich*), o di conoscere l'essenza fondamentale dell'io nell'osservazione pura. Il terzo problema riguarda lo stato interno dell'io, sulla questione di sapere ciò ch'egli è *dentro* di esso (*in sich*).

L'io è spirito e corpo. Prendendo le mosse da questa natura mista, si può determinarne i veri attributi, comprendere i fenomeni che si manifestano nell'uomo, e l'influsso degli uni su gli altri. L'io è la base de' mutamenti interni;

il tempo ne è la forma. L'io trovasi egli stesso come un ente organico indipendente.

Passando dalla natura dell'io alle sue determinazioni intellettuali, sensibili e volontarie, Krause si occupa dapprima della conoscenza e del pensiero per se stessi; poi dell'obbietto della conoscenza. Sotto quest'ultimo riguardo, ciascuno conosce in prima se stesso, e conosce altri enti dotati di ragione. Noi troviamo in noi stessi il concetto dell'ente ragionevole finito, e del regno delle menti; poi la natura e l'umanità; ma più in alto l'idea di Dio. Noi conosciamo e pensiamo tutto secondo certe essenzialità (*Wesenheiten*) fondamentali, che troviamo come concetti primitivi (categorie). Vi ha due sorgenti di conoscenza: l'una sensibile, l'altra non sensibile; e questa in parte è in nostro potere, in parte fuori di noi. L'idea di Dio non può avere il suo fondamento che nello stesso Dio. Questa idea è fondamentale, assoluta, e serve a spiegare la possibilità di saper tutto, ed anche della coscienza spontanea.

Il mondo nondimeno non è Dio; nessun essere che fa parte del mondo non è Dio; Dio non ha parti; ma la intuizione dell'essenza del divino non contiene meno tutta la materia della conoscenza. A questa proposizione si rannodano, a giudizio di Krause, i seguenti teoremi, ed altri ancora che tralasciamo.

1. L'essenza è essenza, Dio è Dio. — Giudizio fondamentale, o dell'essenza.
2. L'essenza è essenzialità, Dio è divinità.
3. L'essenzialità dell'ente è unità.
4. L'unità dell'ente è identità e totalità; Dio è assoluto ed infinito.
5. L'unità essenziale è anche l'unità primitiva.
6. Dio è l'ente ragionevole infinito, o la ragione infinita. Egli è la verità; è la persona infinita, assoluta; l'io incondizionato, infinito. La ricerca della scienza è un atto religioso, dappoichè è una preghiera dello spirito.

La religione del teismo razionale puro è per l'autore la scienza dell'infinito e dell'eterno in unione col finito e col creato.

Il filosofo intuitivo sa e sente che Dio lo conosce infinitamente ancora ch'egli non conosce Dio, perciocchè Dio lo

porta ancora nella sua anima infinita. Chi si è sublimato a tale conoscenza trovasi sempre compenetrato della onnipresenza divina, non solo di spirito, ma anche di cuore e di volontà; è questa la vera adorazione di Dio in Ispirito e verità.

La legge morale richiedendo che nel *volere* e nell'*operare*, come nel conoscere e nel sapere, lo spirito umano sia uno collo spirito di Dio, essa derivasi dalla intuizione che Dio è nostro essere, nostra essenza, e che per conseguenza tutta la nostra vita dee necessariamente regolarsi sulla vita divina. Krause parla inoltre molto alla lunga della vita di Dio: » Dio » vive la sua divinità nel tempo infinito con una libertà assoluta. » (Vedi *Lezioni sul sistema della filosofia*, p. 480-507) *.

II. Gio. Giacomo *Wagner*, nato ad Ulma nel 1775, professore di filosofia a Würsburgo, ha composta molte opere filosofiche, di cui le principali sono: 1° *dell'Essenza della filosofia*, 1804; 2° *Sistema della filosofia ideale*, 1804; 3° *Teodicea*, 1809; 4° *Filosofia matematica*, 1811; 5° *la Religione, la scienza, l'arte e lo stato nelle loro relazioni*, 1819.

L'ideale o reale, secondo *Wagner*, può sempre divenire un obbietto della speculazione, ma non già l'assoluto. L'assoluto, posto come reale o ideale, è con ciò stesso annientato come assoluto in se; una scienza, una filosofia dell'assoluto, non è per conseguenza che un'orgogliosa presunzione.

Wagner si è studiato di dare alla filosofia la forma matematica, ad imitazione, egli dice, di Raimondo Lullio e di Giordano Bruno. *Herbart*, *Fries*, *Eschenmayer*, *Holzwardt*, hanno seguito in questo riguardo l'esempio di *Wagner*. *Barth*, e lo stesso *Schelling*, sarebbero del resto bastati per dare a *Wagner* l'idea di tal metodo di già seguito da *Wolff*, comechè con minore apparenza di esattezza. Anche *Kant* era si avvisato di trasferire nella filosofia la teorica delle quantità negative, ma sotto la forma che consente la natura delle idee, le quali non sono che puri concetti di più o di meno.

III. *Stutzmann* (Gio. Jos.), professore ad Erlangen, morto nel 1816, pretendeva come *Schelling* trovare nell'uomo in-

* *Lezioni sul sist. della Fil. passim*; Rixner, t. III, p. 467-470.

telleltuale le leggi de' movimenti de' corpi; perciocchè, l'uomo, egli dice, considerato sotto questo riguardo, è l'identico dell'unità e dalla molteplicità, che sono tra loro come il quadrato al cubo. La ragione in fatti, la radice della scienza, $= a^1$, in quanto conosce sè stessa, e si eleva al secondo grado del sapere, è eguale ad a^2 ; e ciò ch'è conosciuto da lei, il suo proprio sapere, o ciò ch'è saputo (tutta l'umanità), forma un terzo grado $= a^3$. Così, egli dice, il rapporto fisico trovasi nell'uomo, o piuttosto nell'organismo totale della vita pubblica di tutta la specie; rapporto nel quale la natura, il dritto, la morale, pare che facciano una cosa sola colla scienza, la religione e l'arte.

Stutzmann pensava altresì che l'assoluto non può conoscersi da una ragione finita, o se potesse esserlo, ciò sarebbe a condizione che questa ragione finita fosse o divenisse identica alla ragione infinita.¹

II.

Fichte (Ermanno).

Emm. Ermanno *Fichte*, figlio dell'altro filosofo, del quale abbiamo già parlato (Gio. G.), professore di filosofia a Bonn, partigiano dapprima delle dottrine di Kant, poi di quelle di Hegel, ha scritto dopo più opere, nelle quali egli si mostra molto poco favorevole a queste ultime. Fra tali opere citeremo: *Preparazione alla Teologia*, 1826; 2°. *dell'Opposizione, della direzione, e dello scopo della filosofia odierna*, 1832; *Saggio di un sistema di filosofia*, 1833; 4°. *Ontologia*, 1836, 5°. *Religione e filosofia nelle loro relazioni*, 1834; 6°. *delle condizioni di un Teismo speculativo*, 1835.

Il problema della filosofia, secondo Fichte, consiste nel riconciliare la coscienza con se medesima.

La riflessione della coscienza comune immediata comincia dal dubbio sull'esistenza e la natura delle cose in se. Questo dubbio costringe all'esame scientifico delle vedute isolate del senso comune per dileguarne le contraddizioni,

¹ Rixner, t. III, p. 413, 431, 432.

Il primo passo verso tale risultato è la conoscenza della coscienza come rivelazione di un ente unico ed assoluto, di cui la coscienza non è che una delle forme molteplici della sua manifestazione.

La realtà fittizia del finito ripugna nondimeno al concetto razionale dell'ente assoluto, come ente unico, eterno e primitivo: come dunque il finito può egli essere se il solo eterno è possibile?

La risposta, che il finito non è altro che l'infinito renduto spirito (*durch Verendlichung des Unendlichen entstehe*), risposta data dalla filosofia dominante dopo di Spinoza, non è evidentemente bastevole, perciocchè non fa vedere come in generale alcun che di finito può concepirsi nell'eterno, ed è assolutamente contraddittorio di concepire il finito nell'infinito, o fuori dell'infinito.

Vale meglio stabilire che tutti i momenti individui che formano per noi delle cose finite, altro non sono che manifestazioni diverse dell'infinito.

L'assoluto non è dunque una unità astratta e senza vita, sì bene un'unità ordinatrice vivente, la quale crea sempre traendo dal suo proprio seno, penetrando tutto ciò ch'è prodotto organicamente, soggetto-obbietto assoluto, io assoluto, personalità assoluta, e non già ragione assoluta soltanto astratta, o spirito assoluto.

In Dio, io assoluto o personalità suprema, si riuniscono dunque perfettamente in una cosa sola il vedere e l'operare primitivi; cioè che Dio si conosce creando da tutta l'eternità, e che la sua creazione eterna non è che la separazione (*Sondern*) con conoscenza di tutto ciò ch'è posto nell'unità di Dio e come uno. La coscienza divina è dunque come la sorgente di ogni determinazione e di ogni individualità nella natura.

In Dio, la cui personalità è essere, atto, coscienza riflessa, l'intendimento e la volontà sono ancora; e nel senso più alto, una cosa stessa colla sua essenza; per contrario l'essenza della creatura consiste precisamente in questo che il suo essere non si eleva nella sua coscienza, ma che alla sua personalità fa sempre d'uopo di un principio senza coscienza per

effettuarsi, principio che apparisce come il *corporeo oscuro* dato anticipatamente alla coscienza.

Del rimanente la creatura stessa deve anche concepirsi come coscienza sostanziale. Tutti gli spiriti creati sono dunque eterni quanto alla loro essenza, perchè nulla che non sia eterno ed indistruttibile può uscire da Dio. La loro individualità vera ed essenziale è ciò ch'è loro dato da Dio.

Ciascuna di queste individualità viventi, di queste realtà primitive è dunque una unità con coscienza. L'anima ed il corpo appariscono come una compenetrazione totale dello spirito e della materia, nè si concepiscono che come formanti una sola e medesima personalità.

Questa diversità del reale primitivo che sembraci riempiere lo spazio, e che chiamiamo corpi, non dee concepirsi come semplice espansione morta: essa dee nel medesimo tempo concepirsi e conoscersi come qualche cosa di vivente che continua a sussistere nella vicissitudine del tempo.

La creatura esce vivente e libera dal seno della Divinità; ma questa libertà non arriva all'indipendenza assoluta da altra cosa; essa non è che in Dio e per Dio, col quale la creatura dee essere e rimanere interamente una. Cercare di liberarsi da Dio, è mettersi in opposizione con lui, opposizione che non può eccitarsi che colla crisi della propria rigenerazione.

Questa rigenerazione è per la creatura intelligente la conoscenza dell'ente necessario, e della necessità di vivere liberamente in unione con Dio, unione nella quale soltanto sono possibili il concepimento del suo essere, la felicità e la immortalità.

L'isolamento da Dio è il principio di tutti i mali, del male fisico come del male morale. La filosofia del resto non può giungere che a comprendere la possibilità di questo isolamento, ma non la sua realtà, per la ragione che non può concepire che il necessario, il quale viene da Dio. Ma la riflessione fa vedere che la disposizione a separarsi da Dio non può venire che dalla creatura.

Siccome la forma fondamentale di tutta la realtà è la vita, cioè la coscienza nel significato più generico della parola, e da un

altro canto il più alto grado di sviluppo della vita con coscienza è la libertà dell'individuo in unione con Dio, l'ente creato deve perciò contenere qualche cosa di dato per anticipazione o *a priori*, qualche cosa di non sviluppato in prima, che non è ancora in se nè vita, nè coscienza, nè libertà, ma d'onde tutto ciò deve poi derivarsi. La scienza suppone dunque, come radice, una non coscienza; la libertà, qualche cosa che non è libera, ch'è necessaria come limite assoluto, e ch'è intrinsecamente identica con ciò ch'è dotato di coscienza e di libertà. Questo alcun che di non libero, di non cosciente, è la natura materiale e la sua necessità, come supposizione universale pel mondo della coscienza e della libertà.

Su questa ferma e indistruttibile base di tutta la vita apparisce in prima il peso, come negazione della vita, e come espansione connessa, cioè come *massa*, o come spazio pieno. Il peso è in conseguenza una esterioresità reciproca indifferente (*gleichgültiges Ausserinanderseyn*), presentando contrazione ed espansione in compenetrazione scambievole.

Ma nella natura materiale l'assolutamente vivente, come contrario della massa, e come suo mezzo di eccitamento, dee comparire opposto al peso. Questo assolutamente vivente è la *luce*, come elemento assolutamente libero ed immateriale della natura, e che non è più soggetto alle leggi della massa. Il peso e la *luce* sono dunque in opposizione nella natura, come ancora la necessità e la libertà nella coscienza.

L'espressione più pura dell'essenza della massa è il *magnetismo*; l'*elettrismo* sarebbe in seguito il grado che verrebbe immediatamente dopo; il terzo grado sarebbe in fine il *chimismo*, nel quale non più si tratta, come nell'elettrismo, di una unità od unione puramente esteriore di contrarii relativi, ma di una vera formazione in unità (*Ineinsbildung*).

Il *calore* e l'*umidità* della massa producono il mondo organico, il quale assume le due forme opposte della *vegetabilità* e dell'*animalità*; i primi prodotti organici non hanno ancora che forme incerte, in cui il carattere vegetabile ed il carattere animale restano tuttavia come confusi. — Ma ancora il mondo organico è il proprio cominciamento e la sua propria

condizione (*Voraussetzung*), e non come un semplice prodotto della natura inorganica. — Ma il termine di ogni svolgimento organico è la produzione della coscienza riflessa , o l'apparizione dell'anima libera.

Il corso dello svolgimento intensivo ed estensivo dello spirito umano nella sua coscienza è la *storia del mondo* , il cui principio è la manifestazione di Dio nell'umanità , ed il suo scopo supremo la libertà di tutti , in virtù della loro unione con Dio , coll' aiuto della coscienza morale e religiosa.

La storia del mondo è lo svolgimento di tutte le forze e di tutte le facoltà dell'uomo , affinchè tutto ciò ch'è come sepolto nell'intimo della sua anima si manifesti insensibilmente alla luce , e ciascuna di queste facoltà giunga alla sua compiuta effettuazione.

In tal guisa nel suo stato di felice innocenza l'umanità dispiegò ne' tempi primitivi tutte le forze contrarie ascose nella sua natura. La sua caduta o il suo peccato originale fu di voler lasciare se stesso con assoluta libertà fuori di Dio. Altra ragione non può darsi di questo fatto che la volontà stessa dell'uomo. La rigenerazione non poteva operarsi che col ripristinare il legame di già sciolto , colla *religione* , col soccorso di Dio.

L'uomo , sopraffatto dalla propria coscienza di essere diviso da Dio, fe' pruova in prima di ritornare a lui col proposito di riacquistare la propria felicità; egli cercò tutte le tracce del divino nella natura , ma non tardò a confondere la creatura col creatore; e da ciò si derivò il culto idolatrio della natura; il solo piccol popolo giudaico serbò per l'avvenire il germe di una vera religione.

Per effettuare la rivelazione , per salvare l'umanità , cioè per restituirle il suo legame con Dio , Dio stesso alla fine divenne uomo , cioè persona terrestre. Cristo è stato quest'uomo-Dio , il quale si è mostrato il vero redentore con una dottrina e con opere che hanno trasformata tutta l'umanità ¹.

¹ Rixner, I. III, p. 439-467. Quest'analisi della filosofia di Fichte è fatta principalmente sulla sua introduzione o preparazione (*Vorschule*) alla teolo-

Ermanno Fichte in un'opera pubblicata nel 1832 * distingue tre direzioni principali nella filosofia contemporanea.

1°. L'obbiettiva, ch'egli divide in costruttiva e in dialettica. Schelling, Oken, Steffens da una parte; Hegel dall'altra, rappresentano queste due direzioni obbiettive. Wagner, Solger, Daumer e Blasche si attengono ancora, secondo l'autore, al punto di vista formale astratto di Hegel, ma la dialettica hegeliana ha in essi una parte debolissima. Egli pretende che la nuova dottrina di Schelling, rappresentata dalla filosofia del dritto di Stahl, appartiene evidentemente anche al punto di vista di Hegel; e trova analoghe rassomiglianze in H. Weisse.

Egli rannoda alla direzione obbiettiva la filosofia mistica. Se il misticismo fa parto della filosofia, appartiene in fatti alla tendenza obbiettiva pe' suoi mezzi, e i suoi risultati apparenti; ma è essenzialmente subbiettivo nel senso, che le illusioni di cui si pasce sono un prodotto della propria immaginazione. Che che di ciò sia, l'autore definisce il misticismo, il compimento del formalismo speculativo mediante le profondità dell'anima e la loro vitalità (*durch di Gemüthstiefe und Lebendigkeit derselben*). Egli annovera tra i mistici contemporanei tedeschi: Bader, Günther, Fr. Schlegel, Gærres, Windischmann, Molitor, Schubert, Meyer, Steffens, Heinroth.

2°. La direzione subbiettiva, che dà alla filosofia il carattere di riflessività, è stata seguita da Kant, il cui sistema è stato compito, sempre a giudizio dell'autore, da Jacobi, Fries e Bonterweck.—Schulz rappresenta l'alternativa tra il dubbio assoluto e la negazione di ogni verità obbiettiva. Eschenmayer rappresenta il legame della direzione subbiettiva colla fede assoluta ed il misticismo.

3°. Una direzione media ha per iscopo di conciliare le tendenze obbiettive e subbiettive assolute. F. E. de Berger, Suabedissen, Hillebrand, Troxler, Krause ne sono i principali

gia (1826). Nelle opere che poscia ha composte, si è molto più dilungato dalle idee di Schelling.

* Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie.

rappresentanti. Si può ancora porre in questa categoria Herbart ed Ohler, tutto che molto si dilunghino dal modo di vedere de' precedenti sull' essenza della filosofia come sul metodo.

III.

Herbart.

Gio. Federico Herbart, nato ad Oldenburgo nel 1776, ha professato successivamente la filosofia a Gottinga ed a Koenigsberg. Fu chiamato a Gottinga nel 1833 in luogo di Schulz. È autore di molte opere, di cui le principali sono: *La Psicologia come scienza fondata di recente sulla speranza e le matematiche*, 2 parti, Koenigsberg 1824; — *Metafisica generale con gli elementi della teorica filosofica della natura*, Gottinga 1818; *Psicologia o spiegazione de' fenomeni dell' anima*, 2 parti, Koenigsberg 1824, 1825; — *Enciclopedia della filosofia, abbozzata dal punto di vista pratico*, Halle 1831 in 8°. — *Psicologia*, 1834; — *Introduzione alla Filosofia*, 3. e 4. edizione, 1834 1839.

La vera filosofia, egli dice, non afferma più di ciò che sa, e per sapere qualche cosa, esamina le intuizioni di ogni specie che le sono date, senza accordare una fede assoluta a nessuna! La conoscenza assoluta non è possibile¹.

Comechè fa d' uopo cominciare *dallo scetticismo*, non si dee non pertanto rimanervi, ma fa d' uopo procurare di uscirne e di penetrare fino alla metafisica. Qualsiasi scetticismo non è acconcio del resto a servire d' introduzione al dommatismo. Vi sono due specie di scetticismo, l' uno inferiore e l' altro superiore. Il primo non si fonda che sulla differenza delle percezioni sensibili; l' altro nega la percezione in generale, e dice essere qualche cosa di aggiunto da noi, per esempio la riunione di più caratteri per formare una cosa². Questo scetticismo superiore è quello che Herbart dà per fondamento alla sua metafisica, e la soluzione delle contraddizioni che ne risultano forma tutta la sua dottrina filosofica.

¹ *Psicologia come scienza*, t. 1, pref. p. v.

² *Manuale per l' introduzione alla Filosofia*, 2. edizione, p. 11.

³ *Manuale per servire d' introduzione alla Filosofia*, p. 15-18.

La filosofia consiste nella *elaborazione*, nella trattazione (*Bearbeitung* de' concetti. Tutto ciò che si può saperne, si riduce a sole *relazioni*.

I fenomeni, come cose esteriori, non già le cose in se, formano la natura reale degli esseri. Le cose in se non esistono che pel pensiero, e non si possono conoscere. Le cose in se sono l'*inesplicabile*, i fenomeni l'*esplicabile*. La filosofia deve dunque spiegare le rappresentazioni de' fenomeni, e rendere così concepibili le nostre rappresentazioni: la metafisica aggiunge alle conoscenze sperimentali la concettibilità (*Denkbarkeit*) de' concetti che la sperienza ci somministra; sta in ciò tutta la sua destinazione. Chi pensa non può uscire dal circolo della sua rappresentazione.¹

La *metafisica* ha per obbietto la soluzione di tre problemi: quello dell'essenza semplice delle cose, quello de' loro caratteri, e quello in fine della relazione dell'essenza con questi caratteri.

Herbart comincia dall'*ente assoluto*. La vera realtà non ha altro predicato che il concetto vuoto dell'ente. Non vi ha in ciò che è verun cangiamento (*Wechsel*) primitivo, nè di alcun' altra specie. La speculazione è quì in contraddizione colla sperienza: l'*opinione* ha per obbietto il mutabile; la *scienza*, l'immutabile. Il semplice *quid* (*das Was*) delle essenze dee concepirsi divisibile in più concetti o *caratteri*, i quali non possono intanto formare in alcun modo una molteplicità nell'essere (*in dem Seyenden*).

Quanto alla terza quistione, di cui si occupa la metafisica: come una cosa sola può assumere più proprietà, — non serve a nulla il dire, per evitare la contraddizione, che noi non possiamo conoscere le cose in se: giacchè i concetti contraddittorii convengono poco ed a ciò che sembra di essere, ed a ciò ch'è di fatto. La *complessità* di più qualità forma il reale, ma non il semplice delle sensazioni.

¹ *Manuale* cit. p. 130 e segg., 102, 163, 194, 201, 109. — Punti principali della metafisica, p. 8.

Le cose, come complessità di questo semplice, forme pure del non reale, sono dunque anche meno reali. La sensazione è apparenza; ma per quanto vi sono apparenze, altrettanto vi ha ancora indicazioni dell'essere. Questo mondo è un mondo di apparenze. La materia non può concepirsi come qualche cosa di veramente reale; ma è possibile di spiegare col reale la regolarità (*Gesetzmässigkeit*) dell'apparenza. Le unioni di caratteri, come i loro cangiamenti, quali li presenta la sperienza, si spiegano colla supposizione di sostanze determinate tra le sostanze, che ci sono certamente sconosciute. I contrarii formati dalla natura delle essenze non sono predicati reali.

Gli aggregati di sensazioni sono cose; in questi aggregati alcuni degli elementi cangiano, altri durano. Per effetto del cambiamento, l'aggregato diviene una cosa diversa; per effetto della permanenza, rimane lo stesso.

Vi ha due sorte di spazii, l'uno intelligibile, l'altro sensibile. Il primo è esteriore, e contiene i corpi; il secondo è psicologico, e racchiude le monadi soprasensibili. Entrambi riuniti formano la possibilità della natura.

In psicologia la sperienza si riconcilia colla metafisica o con se stessa, in questo che i principii della psicologia sono fatti di coscienza. Noi annoveriamo tra i fatti di coscienza ogni rappresentazione reale; la psicologia intera altro non è che l'insieme (*Ergänzung*) de' fatti percepiti internamente. La facoltà di conoscere è una somma di fatti di coscienza.— L'io non soffre apparenza, a parlar propriamente; il suo obbietto non è che il suo subbietto. L'io non si pone mai che come *se*; se si ponesse come *A*, diverrebbe una cosa. La rappresentazione di qualche cosa di estraneo all'io fa parte (*gehört*) dell'io; ma non già l'obbietto rappresentato. L'io non ha mai a fare che colle sue rappresentazioni, le quali sono il suo obbietto proprio ed immediato. Tutti gli obbietti del sapere non sono che pure rappresentazioni; intuizione, pensiero, desiderii, tutto si appartiene alla grande classe de' prodotti psicologici. Esser vi possono infinite rappresentazioni, le quali non lasciano la più lieve traccia nella coscienza, per quanto sarebbe in lei equilibrio

di tali rappresentazioni. La coscienza è la totalità degli atti rappresentativi in un tempo dato ¹.

Gli obbietti non sono inerenti all'io come subbietto, e solo in un modo contingente l'io è subbietto per questi obbietti.

L'*intendimento* è la facoltà di regolarci nel pensiero secondo la qualità della cosa pensata. La *ragione* è la facoltà di riflettere e di determinarsi in conseguenza del risultato della riflessione. Le rappresentazioni semplici (*sensazioni*) non hanno nulla di rappresentato fuori di se stesse, nè sono che stati interni dell'anima. La rappresentazione, il sentimento e l'appetito sono le tre principali classi di concetti per la vita spirituale. Del rimanente Herbart spiega in un modo meccanico e matematico i diversi stati interni. Le diverse operazioni particolari dell'anima non si distinguono le une dalle altre che per più o meno di ostacolo, di perturbazione e di resistenza (*Selbsterhaltung*), e sono per conseguenza espresse da formole algebriche. Le nostre idee sono come forze che agiscono e reagiscono le une sulle altre. I sentimenti e i desideri, le emozioni e le passioni, ed in generale tutti gli affetti dell'anima, non sono sentiti che a condizione che non siavi equilibrio tra i contrarii; soltanto lo stato preponderante dà coscienza di se stesso.

In difetto del sapere, Herbart si appaga della fede. Con questa ancora egli termina, dopo aver cominciato dal dubbio. Egli considera come un'illusione l'impresa di determinare i limiti della nostra intelligenza e di criticarne l'uso in principio, perciocchè egli è persuaso che non è cosa più facile di conoscere l'intelligenza, che ciò di cui si occupa la metafisica, quando nondimeno sono *metafisici* tutti i concetti per mezzo de' quali noi concepiamo la facoltà di conoscere.

Herbart è poco favorevole alla psicologia come scienza puramente sperimentale; nè vi vede che il lato razionale de' fatti, le loro relazioni. Ma queste relazioni essendo per lui materia della logica e della metafisica, secondo che trattasi

¹ Die Gesamtheit des jedesmal gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellens.

di rischiararne i concetti, o di sostituirli gli uni agli altri, di compierli, di combinarli, non doveva vedere in che queste due scienze hanno d'uopo della metafisica.

Le sue idee sull'estetica, la morale e la religione, sono poco originali, e non meritano un esame particolare¹.

IV.

Reinhold (Ernesto).

Non conosciamo di *Reinhold (Ernesto)* che un certo numero di articoli pubblicati nella *Gazzetta generale di Letteratura* nel 1836 sulla filosofia in Germania, 1830-1834. Egli ancora cerca di classificare i sistemi di filosofia ed i filosofi. Riferiremo questa doppia classificazione, essendo curioso di metterla accanto a quella di *Ermanno Fichte*.

L'autore riporta tutti i lavori filosofici della Germania moderna a quelli di *Kant*, secondo che sono destinati a continuarli o ad abatterli. Egli trova nel periodo di tempo che passa a rassegna: 1°. l'idealismo subbiiettivo²; 2°. il realismo, di cui distingue due sorte: a) l'empirico³, b) il razionale⁴; 3°. il dualismo dommatico⁵; 4°. lo scetticismo⁶, 5°. il panteismo⁷; 6°. il monismo complesso⁸; 7°. ed in fine il tradizionalismo⁹.

¹ Michelet, Op. cit. t. I, p. 274-302.

² Andrea Neubey, Geisner, Ed. Beneke, Fries, H. Schmid, Ed. Koenig.

³ Sam. Glatz, Carlo Seehold, Gruppe, Scholze.

⁴ Herbart; Griepenkerl, Roer, Drobnisch, Strümpell, Petoez, discepoli di Herbart.

⁵ Michele Aschenbrenner, Giorgio Hermès (aggiungi Ancillon).

⁶ Ed. Schmidt.

⁷ Marheineke, Goeschel, Conradi, Blasche.

⁸ E. non vuole opposizione, ma una fusione. Differisce poco dal dualismo, è un realismo ideale. Obliert (il realismo ideale come metafisica, in vece dell'idealismo e del realismo), Krause, Wurm, C. H. Weiss, Branniss, Fischer, H. Fichte, Daumer, Vorpahl, Eschenmayer.

⁹ Stahl, Basder, Pfaff, Pabst, Kreuzbache, Günther, Sengler, Standenmayer, Kühn, Locherer, Lüft.

SEZIONE SECONDA

ANTIDOMMATISMO SCIENTIFICO.

Bastava che Kant volesse riconoscere scientificamente nella ragione tutti i suoi dritti, ma niente altro che i suoi dritti, e che il suo metodo per giungere a tale dimostrazione fosse nuovo, onde alcuni scettici e dommatici si levassero contro di lui. Ma i dommatici dovevano inalberare più vessilli, secondo che in prima essi erano nemici delle ricerche scientifiche, che erano tradizionalisti, o che ammettevano non so quale intuizione del soprasensibile (mistici); o che, pensando all'opposto che la ragione è fatta per conoscere, e che lo può scientificamente, seguivano l'antica metafisica, l'antico metodo di filosofare, il metodo logico; o che, seguendo la nuova via aperta da Cartesio e Locke, ed aggrandita da Kant, in somma il metodo psicologico, essi volevano procedere più oltre di Kant, o credevano veder le cose altrimenti da lui.

Dobbiam poco occuparci del tradizionalismo, essendo per principio la negazione di ogni filosofia. Il misticismo non ci occuperebbe d'avvantaggio se fosse sempre abbastanza manifesto onde distinguersi chiaramente dal razionalismo. Quanto al dommatismo, l'antico, il leibnizio-wolfiano, non può qui riprodursi, giacchè ben lo conosciamo, e le sue obbiezioni contro il criticismo non sono di molto rilievo. Rimangono dunque le due altre specie di dommatismo: quello che pretende di compiere Kant, seguendolo nondimeno; e quello che, accettando il metodo psicologico, spera di ottenere risultati affatto diversi.

Fra gli antikantiani scettici, parleremo soltanto di Schulze.

Jacobi, Hamann, Solger, si presentano con una tendenza più o meno mistica, più o meno intollerante del freno del metodo, dell'indole razionale pura della scienza.

Fichte può considerarsi come il discepolo esaltato di Kant; egli spinge i risultati della critica fino al dommatismo scettico che forse non contengono, ma che forse in ogni caso non è stato riconosciuto dal grande riformatore della filosofia moderna. Schelling ed Hegel sono i due nuovi dommatisti, i quali ci sembrano i più opposti a Kant.

Non parleremo per conseguenza de' dommatisti più o meno seguaci dell' antica scuola, e che si dichiararono contro di Kant, fra i quali annoverar si possono soprattutto Lossius, Mendelssohn, Eberhard, Féder, Weishaupt, Flatt, Tittel, Reimarus, Tiedemann, Platner, Garve, Meiners, Schwab, Herder, ecc.

Per non interrompere lo svolgimento razionale, idealistico e dommatico di Kant, abbiain continuato con Fichte, Schelling, Hegel, e la scuola che or si può nominare dualista della Germania; finiremo con gli antidommatici, cioè con gli scettici ed i mistici. Quest' ultima serie, gli scettici ed i mistici, piuttosto segue una linea parallela ai dommatici, che ne forma una comune con essi; nondimeno vanno più o meno soggetti all' influenza de' primi: perciocchè vi sono mistici idealisti puri, mistici naturalisti, panteisti, ecc., senza parlare de' mistici tradizionalisti, i quali contano poco in filosofia.

§. I.

SCETTICI — SCHULZE.

Gottlob-Ernst Schulze, nato in Heldrungen nella Turingia nel 1761, successivamente professore di filosofia nell'università di Helmstaedt ed a Gottinga, ove morì nel 1814, impugnò con molto acume la teorica della rappresentazione di Reinhold; si applicò ancora sotto lo pseudonimo d'Enesidemo, ad un esame scettico della filosofia dommatica e critica. Le sue principali opere sono:

Enesidemo, Helmst, 1792 in 8°; *Critica della filosofia critica*, Hamb. 1801, 2 vol. in 8°; *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, 3. ediz. 1814, 1818, 1834, in 8°.; *Antropologia psichica* (psicologia empirica), 1816, 1819, 1826 in 8; *Morale filosofica*, 1817 in 8°.

Lo scopo principale di Schulze è di dimostrare che non vi ha alcuna teorica scientifica delle cause supreme ed assolute di tutto ciò ch'è relativo, condizionato o reale, di cui sappiamo qualche cosa; che non vi ha per conseguenza alcuna filosofia teoretica o speculativa, che non può esservene alcu-

na, perchè l'origine della conoscenza stessa non è per noi un obbietto di conoscenza; che tutto ciò che si è dato sotto questo riguardo come filosofia, non è che un raro giuoco di concetti, che fa d'uopo in conseguenza appagarsi di ricercare e di distinguere le diverse parti delle nostre cognizioni come leggi, dalle quali derivasi il rapporto della nostra convinzione alle diverse specie di cognizioni. Egli ammetteva i fatti di coscienza, la possibilità della loro scomposizione per acquistarne una conoscenza più chiara, e per derivarne le regole di pensiero e di azione. Schulze più tardi restrinse anche più il suo scetticismo, perciocchè dubitando della possibilità di criterii certi per la verità, egli accorda nondimeno allo spirito umano la facoltà d'investigare ciò che nella conoscenza delle cose è conforme alla costituzione originale della nostra intelligenza, e di distinguerlo da ciò ch'è puramente individuale e subbiettivo. Le sue ultime opere presentano altresì qualche analogia colla filosofia molto drammatica della fede di Jacobi.

La filosofia, come tutto sistematico, si divide, a suo giudizio, in quattro parti: la *logica* (nell'ampio significato degli antichi), la *metafisica*, la *filosofia pratica*, e l'*estetica*. Egli non riguarda la psicologia empirica e la logica ordinaria (nel senso de' moderni, la teorica puramente formale del pensiero) che come scienze filosofiche preliminari¹.

Il principio della coscienza ammesso da Reinhold non è a suo giudizio principio primitivo ed assoluto, giacchè presuppone il principio logico della contraddizione, non già come il suo fondamento reale, ma per garentire la legittimità della sua forma².

Non è un principio determinato da se medesimo, e ch'esser possa conosciuto colla sola riflessione applicata ai termini che la compongono: perciocchè i due termini, *distinguere*, *rapportare*, che ne esprimono tutta la forza, sono suscettivi di molti significati differentissimi, che il principio non determina, tra i quali non isceglie, e che lo stesso Reinhold

¹ Tennemann, Grundriss der Gesch. der Phil. p. 538.

² Euseidemus, p. 60.

ha lasciati affatto indeterminati. — In fine questo principio non è universale: perciocchè vi è un gran numero di operazioni dello spirito, nelle quali abbiamo coscienza del nostro io, e di quella della rappresentazione che lo modifica, senza aver quella di un obbietto rappresentato che ne sia distinto. Questo principio non è dunque che l'espressione di certe osservazioni sopra alcune operazioni del nostro spirito, rendute generali coll'astrazione; il che Reinhold non avea voluto riconoscere, e che abbatte tutta la sua teorica. Schulze impugna Reinhold su molti altri punti. Ma ciò che più monta, non è tanto di conoscere i suoi attacchi particolari contro tale o tal altro sistema, quanto i suoi argomenti contro il dommatismo in generale: ed ecco i principali.

Si può giudicar chiaramente in qual guisa il dommatismo si è comportato finora elevando i suoi diversi sistemi e determinando la realtà che appartiene a' diversi elementi delle nostre conoscenze, dal modo col quale si è comportato per risolvere la celebre quistione dell'origine delle nostre idee. Una risposta soddisfacente a tale quistione ci avrebbe senza dubbio procurato la più perfetta luce sul merito de' diversi elementi delle nostre cognizioni e su' veri limiti delle facoltà che loro servono di strumento. Ma la possibilità di una simile risposta ne presuppone evidentemente un'altra a queste due altre quistioni: 1°. È egli possibile ed effettivo l'accordo delle nostre idee con un obbietto qualunque fuori di esse? — E nel caso, in cui un tale accordo sarebbe reale, 2°. Vi è ancora qualche cosa che possa essere rappresentata e conosciuta nella sua vera essenza? Infino a che non si sarà risposto in un modo soddisfacente a queste due quistioni, sarà uno sforzo inutile e senza scopo il pretendere di rischiarare ed esporre il vero modo della genesi delle nostre cognizioni: perciocchè non sapremo mai se ciò che cerchiamo sia in nostra facoltà. È un fatto indubitabile senza dubbio, che tali idee non hanno sempre avuto esistenza in noi, e si sono prodotte soltanto in tali o tali altre circostanze. Ma se vuolsi esaminare *come e da che* sono state prodotte (non già quando hanno avuto cominciamento nello spirito umano); se sono state

realmente generato, sia da obbietti fuori di noi, sia da determinazioni interne della nostra propria natura, o da queste due cose insieme, allora fa d'uopo di sapere anticipatamente che le nostre idee sono realmente connesse ad obbietti che ne sono distinti, colla relazione di un effetto alla sua cagione, e che la conoscenza di ciò che appartiene ad una idea nella sua relazione con altri obbietti che ne sono distinti, non è una cosa che trascende la capacità delle nostre facoltà intellettuali. Ma qual filosofo dommatico, anche tra i più celebri, ha mai fatto precedere dalla soluzione di queste due quistioni le sue indagini sull'origine delle nostre cognizioni? Quale tra essi vi ha dato una risposta soddisfacente? Nessuno io ne conosco; ma molti ne so che non si sono appagati di ammettere come una cosa riconosciuta e certa per se medesima, che le nostre idee debbano derivare da qualche cosa che ne è nondimeno distinta, e che si può conoscere l'accordo effettivo tra questi due termini; ma che hanno proceduto anche più oltre, e che, affin di ottenere colla ricerca dell'origine de' diversi elementi delle nostre cognizioni, un mezzo di determinare la forza o l'impotenza delle nostre facoltà intellettuali, hanno supposto che siamo capaci di acquistare una vera conoscenza dell'origine delle nostre idee, e che hanno così fondata la critica di tutte le conoscenze umane sopra un principio, il quale, al pari di ogni altra parte delle nostre cognizioni, ha d'uopo egli stesso delle pruove della critica ¹.

Ogni rappresentazione; non è che una rappresentazione; noi non possiamo paragonarla coll'obbietto, ma solo con un'altra rappresentazione rinnovata da questa qualche cosa. La relazione della rappresentazione all'obbietto non è ancora che una semplice rappresentazione in noi². La non identità dell'io e dell'obbietto è il principio di questo scetticismo dommatico. Fa d'uopo

¹ *Ænesid.* p. 231, trad. del sig. de Degerando, *Hist. de la philos.* t. II, p. 292-294.

² *Kritik der theoretik Phil.*, t. 1. p. 588-590; *Ænesid.* p. 243-246.

distinguere accuratamente, egli dice, la rappresentazione dell'ente logico e quella dell'ente reale¹.

Non solo noi non sappiamo nulla dell'origine delle nostre cognizioni; ma, e per la ragione stessa, non possiamo nulla sapere dell'esistenza e della non esistenza delle cose in se, delle loro qualità intrinseche, o nè anche de' limiti delle nostre cognizioni. Tuttavolta Schulze non afferma che un giorno non se ne saprà d'avvantaggio, che non si conosceranno per esempio le cose in loro stesse; soltanto egli dubita che si possa mai allargare i limiti delle nostre cognizioni. Egli giunge anche a sperare che così avverrà; critica dunque Kant di aver negato la possibilità assoluta di conoscere le cose in loro stesse². Egli lo trova inconseguente di avere applicata la categoria di causalità alla produzione delle categorie stesse per mezzo dell'anima, a quella della materia della sensibilità per mezzo del sostrato non sensibile della natura, dopo aver sostenuto l'illegittimità di questa applicazione al di fuori della fenomenalità o dell'esperienza. — Egli pensa che il postulato dell'esistenza di Dio non è meno necessario nell'ordine fisico che nell'ordine morale, e che l'ipotesi dell'immortalità basta a spiegare l'unione della felicità e della virtù.

Non seguiremo più oltre Schulze nella sposizione del suo scetticismo e nella sua critica de' risultati della filosofia di Kant. Faremo non pertanto osservare terminando ch'egli afferma come Arcesilao, che ogni nostra cognizione cessa di essere ingannevole ed incerta da che vogliamo operare in conseguenza, e che lo scetticismo non nuoce alla virtù. In fatti, egli dice, come si proverebbe che la conoscenza delle cose in se è alla virtù come la causa all'effetto? Lo scetticismo teoretico diviene dunque un dommatismo pratico.

In somma, quanto alla parte più originale della filosofia di Schulze, diremo col sig. Michelet, che consiste, come scetticismo, in questi tre principii:

1°. Intanto che la filosofia esser deve una scienza, ha me-

¹ Op. cit. t. I. p. 70.

² *Aenesid.* p. 22; *Critik der theor. Phil.* t. II, p. 223 e 224.

stieri di principii assolutamente buoni. Ma tali principii sono impossibili, perchè l'accordo del concetto colla cosa pensata non è mai dato immediatamente e necessariamente.

2°. Ciò che il filosofo speculativo pretende di aver riconosciuto in fatto di principii supremi di ogni esistenza condizionale, non lo ha ottenuto che in concetti. I concetti non possono dunque mai nulla decidere del reale.

3° Il filosofo speculativo sostiene la sua pretesa scienza de' principii assoluti coll'esistenza condizionale, e principalmente colla conclusione della proprietà dell'effetto a quella di una causa analoga. Ma egli non è sicuro di conchiudere dalla proprietà dell'effetto a quella della causa, essendo questa una conclusione dal condizionato all'incondizionato¹.

§. II.

MISTICI E TRADIZIONALISTI.

I.

Mistici e Tradizionalisti che più si accostano allo scetticismo ed all'idealismo subbiettivo.

1.°

HAMANN.

F. G. Hamann, nato a Königsberg nel 1730, fu condiscipolo di Kant sotto Kuntzen. Studiò in seguito la teologia ed il dritto. Ma alcune brighe di famiglia ed il bisogno di provvedersi di pronti mezzi per vivere lo fecero risolvere di darsi al commercio. Egli non vi fece grandi affari; e infermo di mente e di corpo, si dà un giorno a leggere la Bibbia. Più s'innoltra in questa lettura, e più se ne appaga; il

¹ Krit. der. theor. Phil., t. I. p. 613-628; e Michelet, Hist. des derniers systèmes de Phil. en Allemagne t. I, p. 244-251.

misticismo soggioga la sua anima, e ne diviene il carattere dominante. Morì nel 1788 nell'età di 58 anni, dopo di aver quasi sempre vissuto nella miseria.

Egli ha lasciato molte opere filosofiche, e tra le altre la *Metaeritica* (contro la critica della ragion pura), ed una corrispondenza con Jacobi. La fede religiosa forma il principale carattere delle sue opere filosofiche; la fede è per lui il fondamento d'ogni conoscenza. Egli impugna per conseguenza ogni filosofia, ogni sapere per intendimento o per ragione. Ma egli si leva soprattutto contro quella di Kant, ed amaramente si duole della oscurità di questo filosofo.

Filosofare, secondo Hamann, è rendere vivente dentro di se il vero senso della rivelazione divina. Seguendo l'opinione di Jacobi, che non dipartirsi dalla lettera in materia di religione, è cadere nel culto di Lama, egli cerca un senso allegorico in tutti i racconti della Bibbia, per esempio nell'ebbrezza di Noè. I cinque panī dell'Evangelio sono per lui i cinque sensi, principio di ogni sapere esteriore. Egli pensa nondimeno che non vi ha cristianesimo senza il mistero della *Santa-Trinità*, ch'è per lui principio e fine di ogni cosa. La scoperta di questo mistero è nell'*Incarnazione*. Tutte le contraddizioni filosofiche, tutti gli enigmi storici della nostra esistenza, trovano la loro soluzione nel Verbo fatto carne. Questo dogma lo conduce al panteismo religioso, secondo il quale Dio è tutto in tutto, το πᾶν αὐτός. Tutto è dunque divino, o la quistione dell'origine del male non è che un ginoco di parole, una logomachia scolastica. Ma tutto ciò ch'è divino è anche umano: questa unità della natura divina e della natura umana è la chiave di ogni nostra cognizione.

Hamann ha evitato la forma scientifica nelle sue opere; egli riguarda ogni sposizione metodica come una ciancia da scuola. Il subbietto, egli dice, non ha bisogno di questo metodo per immedesimarsi con Dio. Tutti gli errori e tutti i pregiudizii non derivano, a suo giudizio, che dalle astrazioni dell'intendimento, e per conseguenza dalla filosofia.

Egli scriveva ad Herder: Kant è un vero *Hume prussiano*; tutta la sua teologia trascendentale riesce all'ideale dell'en-

rità. Senza addursene egli è più mistico di Platone nel mondo intellettuale dello spazio e del tempo. Hamann trova nei *fondamenti della metafisica de' costumi* di Kant un'altra chimera, un altro idolo, la buona volontà; nè ci fermeremo d'avvantaggio sulla sua critica della filosofia di Kant.

Hamann nomina il linguaggio l'*organo* ed il *criterio* della ragione: parlare è tradurre i pensieri in parole, le cose in nomi, le immagini in segni. La ragione è parola, *logos*; la filosofia è espressione della parola (*Aussprache*). La metafisica abusa di tutti i segni costitutivi della parola, e delle figure del discorso destinato ad esprimere le nostre cognizioni empiriche; la ragione ne fa tanti geroglifici, tipi di relazioni ideali, snatura, falsifica per modo la lingua, che non è più che un suono vano. E nondimeno la lingua è non solo la base di ogni facoltà di pensare, ma ancora il punto ove riescono tutti gli equivoci della ragione con se stessa; tutte le difficoltà filosofiche tornano ad una disputa di parole. La fede filosofica dee servire ad evitare tali contraddizioni, nelle quali cade ogni filosofia.

La materia di questa fede è l'accordo de' contrarii in una unità, ch'è la verità universale. Il *principium coincidentiae oppositorum* vale meglio di tutta la critica di Kant: è l'unica ragione sufficiente di tutte le contraddizioni, ed il vero mezzo di risolverle.

Noi non possiamo comprendere nè la creazione nè la natura senza la fede. Il principio della fede non si legittima coi fatti, e dee essere a se stesso la sua propria prova. La fede è da un altro canto una delle condizioni naturali delle nostre facoltà intellettuali, ed uno de' motori fondamentali dell'anima nostra. Ogni proposizione generale è fondata sopra una buona fede, e tutte le astrazioni sono arbitrarie, e tali debbono essere. La fede non è opera della ragione, e non può essere esposta a' di lei attacchi. L'accordo tra la fede e l'essere non è minore che tra la causa e l'effetto. La fede non comprende meno la ragione vera, che la ragione fa fede. La ragione, come s'intende dalla scuola, cioè l'intendimento, si divide tra l'idealismo ed il realismo. La ve-

ra filosofia si compone d'idealismo e di realismo come la nostra natura di corpo e di anima. La religione e la filosofia sono una cosa stessa, del pari che la ragione e la scrittura; esse sono la parola di Dio.¹

II.

JACOBI.

Federico-Enrico Jacobi, nato nel 1743, è morto nel 1819. La sua indole e quella della sua filosofia sono state ben dichiarate in poche parole da Tennemann nel suo manuale della storia della filosofia. Spirito fecondo, immaginazione viva e poetica, cuore ardente, anima religiosa, intollerante delle forme della scienza e de' suoi metodi, credendo ancora che gli errori speculativi e pratici sono l'effetto della pretensione di dimostrar tutto, — non vuole udire parlare nè di sistema, nè di scienza, e nè anche della ragione propriamente detta. Ogni luce proviene, a suo giudizio, dalla conoscenza immediata, dalla intuizione, cioè dal *sentimento* e dalla *fede*. La scienza e la ragione non possono procedere più oltre. La sua dottrina, non avendo la forma scientifica, è molto difficile a riassumere. Essa è come disseminata in un grande numero di opere, tra le quali citeremo particolarmente le sue *Lettere* con Fichte, Kœppen ed Hamann; — *David Hume*, sulla credenza, ovvero *Idealismo* o *Realismo*; — *Dell'Intraprendimento del Criticismo*, ecc. — *Delle cose divine*. Le sue opere diverse sono state pubblicate in 6 volumi, Lipsia 1812-25, in 8°; 2 volumi di supplimento sono comparsi dal 1825 al 1827.

La filosofia di Jacobi respira un sentimento religioso, misto ad alquanto di misticismo. Lo scopo della vera scienza, egli dice, è di cercare e di ritrovare Dio; e fa mestieri per questo prender le mosse dal sentimento o dalla intuizione; non vi è assolutamente alcuna via puramente speculativa che possa condurre all'unione (*Innewerden*) con Dio.

¹ Michelet, Op. cit. t. I. p. 302-318.

Egli era tuttavia giovanissimo, e le cose spirituali di già occupavano straordinariamente il suo spirito. « Il mio senso » fanciullesco, egli dice, di già portavami dal mio ottavo » al nono anno, a vedute (non so quale altro nome dar lo- » ro) che ho conservate fino al dì d'oggi. Era il pensiero » di un avvenire senza limiti, libero affatto da ogni pensie- » ro religioso. Quando pensava al passato dell'eternità, io gon- » golava di gioia, e cadeva in una specie di svenimento dan- » do un gran grido. Un movimento naturalissimo mi spingeva, » tostochè riveniva a me stesso, a rappresentarmi la stessa » idea, e ne sentiva una inesprimibile disperazione. Il pen- » siero dell'annientamento, che mi era sempre odioso, eralo » anche più allora, ed anche poco io potevo sopportare l'i- » dea di una eterna durata. »

Egli sembra nondimeno che Jacobi talvolta molto si acco- sti ad un empirismo eccessivo: perciocchè non riconosce al- tra cognizione *a priori* per la ragione sola che il principio d'i- dentità e ciò che ne consegue, cioè certe relazioni dell'ente, ma non quella dell'ente stesso. Ogni tentativo di conoscere Dio *a priori* deve secondo lui riuscire alla sua negazione, co- me si osserva in Spinoza.

Ben si comprende che la *psicologia* di Jacobi non può, nè potrebbe avere un carattere molto scientifico. Ecco ciò che tro- viamo di più positivo su questa parte della scienza.

« L'intendimento è la facoltà di trarre conseguenze mercè » la comparazione delle idee.

» Per tal guisa insegna all'uomo a trovare la parola pro- » pria alla cosa, e la cosa che conviene alla parola. Esso » crea le scienze e le arti, del pari che i sistemi teoretici » e pratici.

» Ma non per questa via perviene all'uomo ciò che è es- » senzialmente vero per principio: la natura della verità è » di non dovere il suo essere che a se stessa.

* Questi passi, del pari che la più parte de' seguenti, sono attinti da un giornale letterario di provincia. Il sig. M. Nicolas, professore alla facoltà teo- logica di Montauban, autore degli articoli di questo giornale su Jacobi, si è compiaciuto permettermi ch'io mi servissi della sua traduzione.

» Perciò , ogni volta che l'intendimento si serve di tali
 » verità per premesse nelle sue operazioni , egli non dispo-
 » ne di ciò che gli appartiene. Ogni causa prima e finale è
 » fuori del suo dominio. Tutta l'attività che gli è propria ,
 » non l'esercita che in un modo mediato , per governare ed
 » ordinare l'economia comune del buon senso , del giudizio
 » e del cuore.

» Egli è dunque impossibile che l'intendimento osser possa
 » la fonte di quella sapienza , alla quale lo spirito dell'uo-
 » mo tende senza posa come al suo bene supremo : ma può
 » e deve ispirargli la brama di giungervi , ed ha ancora la
 » facoltà di spianargliene la strada. Che noi siamo di una
 » divina natura , è ciò che ci dice e ci ripete continuamen-
 » te qualche cosa profondamente ascosa nell'anima nostra ,
 » e che può piuttosto condurci alla scoperta dell'intendimen-
 » to , ch'essere scoperta da esso.

» Una distinzione tra la ragione e l'intendimento può ben
 » farsi , dappoichè la facciamo continuamente distinguendo gli
 » animali dalla specie umana. Nessuno ha mai parlato di ra-
 » gione animale , nè parliamo che dell'intendimento o della
 » intelligenza degli animali. Noi troviamo diversi gradi in
 » questa intelligenza , e possiamo altresì trovare in un ani-
 » male più intelligenza che in un uomo ; ma ciò non ci vie-
 » ta di stabilire una distinzione formale e generica tra l'ani-
 » male e l'uomo. Questa distinzione è fondata sopra un so-
 » lo fatto : l'uomo è dotato d'intendimento e di ragione ; l'a-
 » nimale possiede il solo intendimento ; egli non percepisce
 » che il mondo sensibile ; l'uomo comprende ancora il sopra-
 » sensibile , e l'organo , l'occhio intellettuale col quale egli
 » scorge questo mondo inaccessibile ai sensi , è la ragione.
 » Se l'uomo e l'animale fossero dotati di facoltà simili , non vi
 » sarebbe tra essi che una differenza di gradi , ed allora si
 » potrebbe sostenere contro il senso comune che vi ha mi-
 » nor differenza tra un Californese ed un orang-outang , cho
 » tra un Californese ed un Leibnizio o un Kant.

» L'intendimento solo è materialista ed irrazionale ; esso
 » nega lo spirito e Dio ; la ragione sola è idealista , intel-
 » ligente , e diviene essa stessa il suo Dio.

« Questo accordo del resto tra l'intendimento e la ragione non è che l'armonia de' contrarii ; perciocchè un vero antagonismo vi è tra queste due facoltà. Jacobi trovavane un altro tra i sensi e l'intelligenza , tra l'intelligenza e la sensibilità. Egli credeva ancora di veder talvolta in questo antagonismo una opposizione contraddittoria , e però diceva :

» Non posso descrivervi ciò che io provai allorchè mi accorsi di tale abisso , e quando io non vidi a me dinanzi che uno spaventevole e tenebroso precipizio. . . . Io non so se mi comprendete ; se mi comprendete , date un buon consiglio all'uomo dabbene che si tormenta nel vuoto , e di manda di esser salvato, sostenuto e fortificato soltanto da un pio presentimento *

» La luce è nel mio cuore ; ma si spegne quando voglio farla passare nell'intelligenza. Quale di questi due chiarori è il vero : quello dell'intelligenza , che mostra figure solide , ma dietro di esse un abisso senza fine ; o quello del cuore, il quale promette che dinanzi sta il giorno, ma che non dà alcuna conoscenza determinata ? — Lo spirito umano può cogliere il vero , se queste due chiarezze non si uniscono in una sola ? E questa unione è possibile altrimenti che con un miracolo? »

Jacobi nominava la sua filosofia la filosofia della fede , con ciò intendendo non già la fede rivelata, sì bene una fede naturale. Molti , e lo stesso Mendelssohn , s'ingannarono in questo , e crederono ch'egli considerava la rivelazione come principio della sua filosofia.

Jacobi spiegò allora a Mendelssohn ciò che intendeva colla parola *fede* , ed in che la fede filosofica differisce dalla fede cristiana.

» Caro Mendelssohn , gli scriveva, noi tutti nasciamo nella fede , e dobbiamo rimanervi , come nasciamo e dobbiamo restare tutti nella società : *Totum parte prius esse necesse est*. — Come potremmo tendere alla certezza , se già que-

* Corresp. vol. I , p. 366.

* Ibid.

» sta non ci è nota? E come può esserci nota, se non per
 » mezzo di qualche cosa che già conosciamo con certezza?
 » Questo ci mena all'idea di una certezza immediata, la qua-
 » le non solo non ha mestieri di pruova, ma esclude ogni
 » pruova, e che sola è la rappresentazione in armonia colla
 » cosa rappresentata. La convinzione prodotta da pruove è una
 » certezza di seconda mano. Le pruove non sono che tratti
 » di rassomiglianza con una cosa, della quale siamo certi.
 » La convinzione ch'esse producono nasce dal confronto, e
 » non può mai essere ben certa nè intera. Se dunque ogni
 » certezza che non derivasi da pruove razionali è una fede,
 » la convinzione che derivasi da pruove razionali, dee venire
 » dalla fede, e ricevere da lei tutta la sua forza.

» Per virtù della fede noi sappiamo di avere un corpo,
 » e che fuori di noi altri corpi si trovano ed altri esseri pen-
 » santi; vera, meravigliosa rivelazione! Noi sentiamo il no-
 » stro corpo affetto in tale o tale altro modo; e nel mentre
 » che lo sentiamo affetto in tal guisa, percepiamo non solo i
 » cambiamenti, a cui va soggetto, ma qualche cosa altresì ch'è
 » diversa lui, e che non è nè sensazione nè pensiero, le al-
 » tre cose reali, e le percepiamo con altrettanta certezza che
 » percepiamo noi stessi: giacchè senza il *te* è impossibile il
 » *me*. Noi otteniamo dunque le rappresentazioni soltanto colle
 » modificazioni che riceviamo, nè vi è altra sorgente di co-
 » gnizioni reali: essendochè la ragione, quando produce ob-
 » bietti, non produce che fantasmi.

» Noi dunque abbiamo una rivelazione della natura, la qua-
 » le non solo comanda, ma anche forza ogni uomo a crede-
 » re e ad ammettere colla fede le verità eterne.

» Vi è un'altra fede che insegna, ma che non comanda
 » la religione cristiana; fede che non ha per obbietto le ve-
 » rità eterne, sì bene la natura finita e contingente dell'uo-
 » mo. Essa insegna all'uomo come può ricevere modificazio-
 » ni per progredire nella propria esistenza, per elevarsi ad
 » una vita superiore, e nel tempo stesso ad una più alta co-
 » scienza, e con questa ad una più grande conoscenza. Chi
 » accetta questa promessa, e si avvia al di lei adempimento,

» ha la fede che salva. L'ente superiore che insegnò questa
 » fede, e nel quale tutte queste promesse erano ormai com-
 » piute, dir poteva con verità: Io sono la via, la verità e
 » la vita; nessuno viene al padre che per mio mezzo. Chi
 » comprende il volere che ho in me, saprà che la mia dottrina
 » è vera e viene da Dio.

» Lo spirito della mia religione è dunque che l'uomo mer-
 » cè di una vita divina si unisce a Dio, e trova in se una pa-
 » ce divina che trascende ogni intendimento; in lui sono il
 » godimento e la vista di un incomprensibile amore. ¹

» Noi non crediamo, e non ammaestriamo noi stessi; non sia-
 » mo *a priori*, e non possiamo nulla sapere nè nulla fare *a prio-*
 » ri, nè conoscere senza esperienza.

« L'animale non percepisce che le cose le quali cadono sot-
 » to i sensi; ma l'uomo percepisce ciò che è fuori de' sen-
 » si, e nomina *ragione* l'organo che gli dà conoscenza di ciò
 » che trascende i sensi, come nomina *occhio* l'organo per
 » mezzo del quale egli vede. L'animale è sfornito dell'orga-
 » no che percepisce ciò ch'è inaccessibile ai sensi; e però l'i-
 » dea d'una ragione animale è un assurdo. L'uomo gode di
 » quest'organo, e per essa soltanto, e per le cognizioni che
 » ne acquista, è un ente ragionevole. Se ciò che chiamiamo
 » *ragione*, non fosse che il prodotto della nostra facoltà di ri-
 » flettere sulle esperienze de' nostri sensi, vano sarebbe il pre-
 » tendere di voler parlare delle cose intellettuali: la ragione
 » sarebbe allora qualche cosa d'immaginario, una finzione che
 » non produrrebbe se non che altre finzioni. Ma se è l'organo
 » di una vera rivelazione, essa eleva il nostro intendimento di
 » sopra a quello degli animali; gli comunica la conoscenza
 » di Dio, della libertà, della virtù, di ciò ch'è vero, bel-
 » lo e buono, gl'imprime il carattere dell'umanità.

» Fa d'uopo di preferenza attenersi ai seguenti principii:
 » nel modo stesso che vi ha una intuizione per mezzo de'
 » sensi, vi ha una intuizione per mezzo della ragione. Sono es-
 » se entrambe le vere fonti delle nostre cognizioni.

¹ Spinoza, p. 215-216.

» Avviene per la conoscenza come per l'azione , per la
» convinzione e l'intelligenza come pel cuore. L' uomo è e
» diviene ciò ch'egli è, e ciò che diviene non già *a priori* ,
» ma *a posteriori*. L' immagine di Dio nell' uomo (il senti-
» mento che ne ha nella sua vita) è la sola fonte di ogni
» conoscenza del vero , come di ogni amore del bene. Dal
» sentimento della virtù derivasi l'idea di un uomo virtuoso;
» dal sentimento della libertà nasce l'idea di un uomo libe-
» ro ; dal sentimento della vita , l'idea di un uomo viven-
» te ; da quello del divino , l'idea del divino e di Dio.

Egli aggiungeva intanto che « la credenza in Dio non è u-
na scienza , sì bene una virtù. »

Altrove dice che « la fede in un Dio è un istinto ; essa è sì
» naturale all' uomo come gli è naturale di tenersi dritto. Non
» aver questa fede è cosa così opposta alla sua natura come
» il sarebbe di tenersi inclinato a terra , come l' animale che
» non sa riguardare i cieli. Egli può soffocare questa fede ;
» nell' ordine , essa è in lui ; e dove non si trova , è perchè
» è stata sfigurata la facoltà di conoscere.

» Ma in questa fede indispensabile alla buona conforma-
» zione della facoltà di conoscere, l'uomo che comprende? E
» come ciò ch'egli comprende è fondato in lui? Come il pensa-
» tore , il savio , spiega e giustifica questa fede ? Come ne
» rappresenta l' obbietto al suo spirito ?

» Egli la spiega , la giustifica, come giustifica, come spie-
» ga la fede alla natura , alla propria esistenza , alla coscien-
» za fuori di lui , alla coscienza in lui. Egli rappresenta il
» suo obbietto al suo spirito come si rappresenta lo spirito
» proprio , lo spirito del suo amico , quello più sublime di
» un Socrate e di un Pitagora , di un Timoleone e di un Ca-
» tone. Egli non ispiega , non prova : egli sente , vede , e
» sa. L' intendimento che spiega e che pruova , non ha nel-
» l' uomo nè la prima nè l'ultima parola ; non ha neppure
» il senso che ci rappresenta gli obbietti : non l' hanno nè l' u-
» no nè l' altro.

» Non vi ha mai in lui nè la prima nè l'ultima parola , nè
» alfa nè omega. . . Vi è sempre tra noi e il vero ente qual-

» che cosa , un sentimento , una immagine in somma. Noi
 » non veggiamo per tutto che un ente ascoso ; ma tuttochè
 » sia ascoso , noi ne veggiamo le tracce.

Per Jacobi , Dio non è un ente astratto , un ordine morale dell' universo , come per Fichte. « Non ho mai potuto comprendere , egli dice , come sia più razionale , più conforme all' ente supremo , che siamo tutti obbligati in certa maniera di supporre , di rappresentarci la creazione in un modo meccanico piuttosto che in un modo antropomorfico. La fede in un ente supremo , fonte di ogni esistenza , e la fede in Dio , che è spirito , sono date all' uomo nel fatto inpresentabile della sua spontaneità , della sua libertà , senza delle quali non potrebbe immaginare il postulato dello stesso Euclide. La fede in un Dio è quindi generalmente naturale all' uomo , e soprattutto la fede in Dio vivente. Il pensatore che non l'ammette , dovrebbe in prima , col più vile abuso del potere che l' uomo ha d' imporre denominazioni arbitrarie , per chè è una spada a due tagli , separarsi violentamente dalla natura e dal suo proprio essere ; dovrebbe prendere la sua vita nella sua radice e lanciarla lungi da se.

Comechè Jacobi si mostri in generale pieno di rispetto pel cristianesimo , certi passi nondimeno delle sue opere farebbero credere che la rivelazione a suo giudizio non ci ha appreso gran cosa di Dio. « Noi non abbiamo , egli dice , altro Dio che quello che si è fatto uomo in noi , e non è possibile conoscerne un altro , anche col soccorso del migliore insegnamento ; giacchè come mai potremmo anche intendere questo insegnamento ? Dio dee dunque essere innato in ciascuno di noi , se l' uomo deve riconoscere un Dio vivente , e non semplicemente un idolo ».

Jacobi non si è spiegato in nessuna parte in un modo ben positivo sulla *creazione*. In fatti non poteva ciò fare : perciocchè egli nega al filosofo la facoltà di risolvere tale quistione. » Come , egli dice , il temporale ha potuto esser prodot-

² Delle cose divine, t. III, p. 278. — Rixner, Stor. della Filosof. t. II, p. 332, e 339.

» lo dall' eterno ? Quale relazione possibile si può umanamen-
 » te pensare tra l' uno e l' altro ! Ecco l' abisso che non colma
 » nessuna filosofia , e per passarlo fa d' uopo di un ponte ,
 » o di alj . » Ed altrove : » *Dio disse , e tutto fu , e tutto fu*
 » *bene* . Questo atto, dice Gerusalemme¹, non poteva signifi-
 » carsi in modo più vero e più comprensibile alla nostra ra-
 » gione , perciocchè è la sola base sulla quale essa possa ri-
 » posare : *L' Onnipotente volle , e tutto fu* ; sono questi nel
 » tempo stesso i limiti innanzi ai quali Newton si arrestò ri-
 » spettosamente ; ed il filosofo , al quale sembra assai dap-
 » poco di fermarsi innanzi alla volontà divina , ma che vuole
 » più oltre risalire , da causa in causa , fino all' infinito , ed
 » anche che si dà pensiero di costruire mondi , si sverrà in
 » tenebre eterne , nelle quali alla fin fine perderà lo stesso
 » creatore .

» Il Dio dell' universo non ne è semplicemente l' architetto ,
 » ne è il creatore , e la sua potenza immediata ha prodotto
 » le cose , anche in ciò che concerne la sostanza . S' egli non
 » avesse prodotto le cose anche quanto alla sostanza , esser-
 » vi dovrebbero due autori giunti , non si sa ben come , a
 » mettersi in armonia : assurdo che oggidì non fa d' uopo di
 » confutare . La difficoltà che abbiamo a riconoscere un' ori-
 » gine delle cose quanto alla loro sostanza , derivasi da che
 » non possiamo comprendere una origine che non sia in un
 » modo naturale , cioè meccanico .

» Nondimeno possediamo in noi , comechè la nostra natu-
 » ra sia finita e schiava , o almeno sembriamo di possede-
 » re per la coscienza della nostra spontaneità , nell' uso che
 » facciamo della volontà nostra , qualche cosa di analogo al
 » soprannaturale , cioè all' ente che non opera necessariam-
 » te . E siccome non siamo in istato di rappresentarci real-
 » mente un cominciamento possibile di un cangiamento qual-
 » sivoglia , se non quello ch' è prodotto da una determinazio-
 » ne interna o dell' io , il solo istinto della ragione ha con-

¹ Filosofo e teologo tedesco dell' ultimo secolo , autore di due opere ri-
 marchevoli : *Lettere sulle opere e la filosofia di Mosè* , e *Considerazioni sul-*
le verità più importanti della religione naturale .

» dotto tutti i popoli barbari a considerare come un'azione
 » tutti i cangiamenti che vedevano cominciare, ed a riferirli
 » ad un ente attivo e vivente. Essi s'ingannano nondimeno
 » nel riferirli a questo ente immediatamente; ma più scu-
 » sabili di noi sono nel loro errore, quando vogliamo tutto
 » spiegare in un modo meccanico. Vi ha già qualche cosa di
 » non meccanico nella possibilità di una rappresentazione in
 » generale, e niuno può rappresentarsi il principio della vi-
 » ta, la fonte interna dell'intelligenza e della volontà, co-
 » me un risultato di concatenazioni meccaniche, cioè come
 » qualche cosa di semplicemente condizionato, prodotto me-
 » diatamente. Anche meno possiamo augurarci la causalità co-
 » me prodotta mediatamente o dipendente da un meccanismo.
 » E siccome non abbiamo la menoma idea della causalità,
 » se non che immediatamente per virtù della coscienza del-
 » la nostra propria causalità, cioè del nostro principio di
 » vita, che si mostra evidentemente ancora come il princi-
 » pio di ogni ragione, io non veggio come potrebbesi evi-
 » tare la necessità di ammettere come il vero ente primo,
 » come il primo e l'unico principio, una intelligenza, ed una
 » intelligenza suprema e reale, la quale non può figurarsi che
 » come un ente sopramondano e personale, in tutto indi-
 » pendente; e non sotto l'immagine di un meccanismo.¹

» La natura, egli dice, asconde Dio, dappoichè non ri-
 » vela per tutto che il destino, che una insolubile catena di
 » cause operatrici, senza principio e senza fine, escluden-
 » do con una eguale necessità una provvidenza ed un caso.
 » Un'azione indipendente, un primo cominciamento libero,
 » è in lei e per lei una cosa interamente impossibile. Essa
 » opera senza volontà, e non tende per se stessa nè al bene
 » nè al bello; essa non crea; dalla sua base oscura non fa che
 » cangiare eternamente se stessa senza disegno e senza co-
 » scienza, operando colla medesima costanza la morte e la
 » vita, nè producendo mai ciò che è di Dio solo, e suppone
 » la libertà, la virtù, l'eterno. »

¹ Dottrina di Spinoza, p. 427-420.

Poichè il tutto precede sempre le parti quanto all' idea , l' ente, le sue determinazioni, la sintesi o la costruzione del mondo , non sono il prodotto dello spirito. I concetti di realtà , di sostanza ecc. non sono dunque semplici effetti dell' intendimento : giacchè sarebbero veri pregiudizii ; ma hanno una ragione obbiettiva nelle cose stesse , e procedono dal loro essere e dalla loro essenza.

Jacobi diceva dell' uomo che s' egli non avesse che un desiderio , non avrebbe idee del giusto e dell' ingiusto ; ma ha più desiderii che non può egualmente appagare ; in mille casi l' uo non è soddisfatto che a svantaggio dell' altro. *

» Uno scheletro è il fondamento della forma umana, della sua bellezza , della sua nobile presenza ; ma quando questo scheletro è solo , e non ha nè contento, nè nulla che lo ricovra , rappresenta la morte , ch' è sì poco piacevole come la notte. Un brutto scheletro non è ciò ch' è primo ; vi ha in un corpo in vita qualche cosa che si muove , qualche cosa di vivente. Ciò che vi ha di primo , è un istinto che opera in prima come vita , senza comprendersi. » Ed altrove : » L' anima nostra non è altro che una certa forma determinata della vita. Io non so nulla di più erroneo quanto di fare della vita una qualità delle cose , quando che al contrario le cose non sono che maniere di essere , espressioni diverse della vita. »

La virtù dell' uomo è il motore o l' istinto della sua natura ragionevole per ciò ch' è vero e buono in se. L' inclinazione di un ente vivente è la luce di questo ente , la sua vita e la sua forza. Nel modo stesso che l' uomo crede a questa potenza della natura che sta in lui , così egli crede in Dio, ch' egli prova e sente ; s' egli non crede in questa potenza dentro di lui , non crede nemmeno in Dio ; egli vede e prova per tutto la natura sola , la necessità ed il destino. *

L' uomo , secondo Jacobi , è *morale* come è artista ; le grandi azioni sono , come le sublimi produzioni delle belle arti , il solo effetto del genio : nella guisa stessa dunque che il ge-

* Sulla libertà dell' uomo, XIX , Dottrina di Spinoza.

nio del bello ha creato le arti, il genio del bene ha creato la morale. Egli pretende che il sentimento morale è superiore alla legge morale, e che si può senza scrupolo seguire l'ispirazione del sentimento, non ostante i richiami della fredda ragione. « Sì, egli esclama in una lettera a Fichte, sì, » io mentirei come Desdemona moribonda; mentirei come Oreste che incontra la morte per Pilade; assassinnerei come Timoleone e Giovanni De Witt; mi darei la morte come Catone, sarei sacrilego come Davide. Sì, io raccoglierei delle spighe in giorno di sabbato, solo perchè avrei fame, » e perchè la legge è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge; sarei un empio, e mi burlerei della filosofia che solleverebbe contro di me quest'accusa: — giacchè io ho in me la santa certezza che il privilegio di far grazia a queste trasgressioni della lettera della legge morale assoluta, » è il dritto sovrano dell'uomo, il suggello della sua dignità, della sua natura divina. »

« Egli non vuol dunque l'imperativo morale di Kant, imperativo ch'è a suo giudizio « le forche caudine del sentimento morale, dell'istinto morale. » Se voi volete, egli dice, stabilire un sistema universale e scientifico, fa mestieri che sottomettiate la coscienza a questo sistema che petrifica la vita; questa coscienza dee divenir sorda, muta ed insensibile; fa d'uopo svertellere fino alle menome tracce della sua radice, cioè fino a' menomi vestigi del cuore dell'uomo. Sì, del pari che le vostre formole metafisiche valgono per voi Apollo e le Muse, solo imponendo silenzio al vostro cuore voi potrete conformarvi implicitamente a leggi che non hanno eccezioni, e seguirete l'obbedienza dura e servile che richieggono: allora la coscienza non vi servirà più che ad insegnarvi, come un professore dall'alto della sua cattedra, ciò ch'è vero al di fuori di noi, » e questa fiaccola interna ben tosto non sarà più che la ma-

* Woldemar, Opere di Jacobi t. V, p. 79. — Delle cose divine, t. III delle opere diverse, p. 426.

» no di legno che sulle grandi strade addita la via a' viaggiatori. »

Le inclinazioni viziose sembrano avversare alquanto questo slancio d'istinto morale di Jacobi, e però egli cerca di spiegarle. « La tendenza verso il finito, egli dice, è il pendio sensuale o il principio delle passioni; la tendenza verso l'eterno è il pendio intellettuale, il principio del puro amore. » Se or mi si dimanda onde nasce questa doppia tendenza, ed in qual modo se ne conciliano i momenti, ho il dritto di declinare una simile quistione, perciocchè riguarda la possibilità e la teorica della creaziune, e degli attributi dell'assoluto. L'esistenza di queste due tendenze e la loro relazione sono due cose provate dal fatto stesso, e conosciute dalla ragione. » L'origine del male è dunque e così inesplicabile, secondo Jacobi, come la creazione. « Il male è un fatto, e si tratta soltanto di combatterlo. E non ostante questo male nella nostra natura, fa d'uopo guardarsi di spregiar l'uomo; il disprezzo sarebbe un'empietà, giacchè non potrebbesi sprezzar l'uomo senza aver prima spregiata la natura intera, senza averne rinnegato l'autore. Il disprezzo non può derivarsi che da un paragone; ma in comparazione di che spregerai te stesso? Il sentimento di un demerito suppone quello del merito, ed a me sembra che per giungere a disprezzarsi, fa d'uopo che siavi alcun che di più elevato, a cui già si possa aggiungere. Vi ha di più: fa mestieri che ciò si trovi più convenevole, più conforme alla propria natura, e più prossimo a se. »

» L'istinto morale, il genio del bene, trovasi in ciascun uomo, almeno in germe per quelli stessi che sono in ciò meno favoriti dalla natura. »

3°.

HERDER.

Giovan Goffredo de Herder, nato nel 1774, e morto nel 1803, studiò la teologia e la filosofia a Königsberg, ove ebbe Kant

a maestro. Si strinse in amicizia con Hamann, corse alquanto il mondo, predicò, insegnò, amministrò, e scrisse molte opere, fra le quali distinguiamo le seguenti, come quelle che più specialmente appartengono alla filosofia; *Idee per servire alla filosofia della storia dell'umanità*, vol. 4 in 8°.; *Intendimento ed esperienza metacritica per la critica della ragione pura*; *Ragione e Linguaggio*, 2 vol. in 8°.; *Calligone* (del piacevole e del bello, dell'arte e della critica, del sublime e dell'ideale).

Lo spirito della filosofia di Herder è il principio della coincidenza de' contrarii di Hamann, principio che Herder trova e riconosce nella speranza: *lex contrariorum*. Gli *opposita juncta se posita, divergentia, in unum redacta*, sono stati dunque la via seguita da Cristo per salire al Cielo, o che tutti dobbiamo seguire. La contrarietà nell'uomo è il suggello di Dio, l'albero della conoscenza del bene e del male è mutato nell'albero eterno della vita. Vi ha nell'uomo due immutabilità, due principii costanti, che formano il nodo della contraddizione. Il Cristianesimo ha per scopo di scioglierlo, e questo mezzo è tutt'uno colla contraddizione istessa. Tutta la creazione va soggetta a tale contrarietà. Per ogni dove sono due forze, dall'azione concorrente delle quali derivasi ogni bene, ogni ordine, ogni argomento, ogni vita. L'uomo è caduto tostochè ha voluto essere il suo sole, ogni volta che ha ricusato di seguire il sole della legge divina, ch'è la sua libertà. L'uomo sconvolge in tal guisa il posto di Dio, pel quale egli è stato creato. Ogni filosofia dunque che comincia e finisce con se, è filosofia del serpente. La legge del cristianesimo è: « annientamento di se stesso per un'esistenza più sublime, la morte per una vita superiore. »

Questa verità assoluta insegnata dal cristianesimo è sentita immediatamente; e la testimonianza che ne rende lo spirito chiamasi ragione o fede. Mettere la ragione in contraddizione con se stessa è opera puerile. È anche un concetto poco riflesso il volersi tracciare una strada eterna tra la ragione e la fede. Non vi è fede umana che escluda la ragione; ma la ragione obbedisce alla fede, ch'è un effetto della nostra esperienza; essa è la base di tutti i nostri giudizi, della no-

stra conoscenza, della nostra attività e de' nostri godimenti*.

Nella *metacritica* dell'estetica trascendentale Herder dice che i sensi ci offrono non solo fenomeni, ma anche obbietti; che la forma e la materia non debbono essere disgiunte, senza di che la materia è morta. Se i sensi danno all'anima la materia del sentimento, non possono dare a questa materia tutte le forme che loro aggrada; una forma pura di tutte le intuizioni è una bianca muraglia. L'ente è il principio di tutte le cognizioni, e questo ente si rivela per mezzo della forma. Essere, cioè esistere con una forza che sia una garentia di durata, è il concetto fondamentale, la radice di tutti gli altri. La prima categoria de' concetti intellettuali è dunque essere, esistenza, durata, forza.

L'ufficio dell'intendimento è la *conoscenza di ciò ch'esiste*. L'intendimento umano conosce ciò ch'è conoscibile per se, e del modo che gli è tale secondo la sua natura ed i suoi organi. Egli non pensa nulla al di là o fuori de' fenomeni; i numèri considerati in se come cose in se, le anticipazioni dell'intendimento sopra ogni esperienza, tutto ciò non è che illusioni e chimere, sono enti di ragione, che Aristotile già chiamava *επιστροφαι*. La forza che costituisce il tutto è intangibile. Il numèro non è al di fuori del fenomeno. La cosa in se è la vera foresta dietro degli alberi. — I concetti di riflessione, l'unità e la diversità, la convenienza o la disconvenienza, l'interno o l'esterno, la forma e la materia, non possono separarsi gli uni dagli altri: tutto questo non è che una cosa sola per l'intendimento.

Applicare l'incondizionato o assoluto al condizionato o relativo, è l'ufficio della ragione. — Questa facoltà riconduce il concetto oscuro dell'incondizionato a qualche cosa di particolare, e vede in seguito questo condizionato nel generale. La ragione non può fare a manco di qualche cosa che sia la condizione di ogni mio concetto di Dio, e l'eterna ragione istessa. La ragione non può e non deve credere che a se stessa

* Opere diverse di Herder, t. XIII, p. 374-379, 391, 392; t. IX, p. 99, 100; t. VII, p. 77, 78.

sa, non senza obbietto, egli è vero, ma riconoscendo al contrario gli obbietti. Questa persuasione è la cosa in se, nè ve ne ha alcun' altra¹.

Ciò che noi sappiamo, non lo sappiamo che per analogia; noi non abbiamo che una verità umana. Il grande spirito che mi anima col suo soffio, mostra per ogni dove una via, una sola via, e leggi identiche; questa identità, questa unità, è per me il suggello della verità. Ed anche per analogia con lo spirito della divinità lo spirito dell'uomo sa ciò che avviene nell'uomo, quando si riposa in certa guisa sopra se medesimo, o che investiga nelle sue profondità. Noi non sappiamo nulla interamente di ciò ch'è fuori di noi. Senza il soccorso de' sensi l'edifizio del mondo sarebbe un caos; il creatore ha dovuto tagliare, separare, distrigare, onde compilarlo per noi ed in noi questa grande parola. Che or si chiami questo spirito vivente che ci trasporta (*durchwaltet*), fiamma o etere, poco importa, egli è l'incomprensibile essenza celestè che mi dà tutto, e che unisce tutto in me. Questo etere interno deve poter tutto ricevere o tutto convertire in se, — lo non posso concepire come l'anima senta qualche cosa fuori di se, se nulla di analogo non è in lei nè nel suo corpo. L'uomo è dunque un piccolo mondo, il nostro corpo un punto dell'universo corporeo, l'anima nostra un'impero di tutte le forze spirituali. Ciò che noi non siamo, non possiamo nemmeno conoscerlo nè sentirlo. Io non so dunque nemmeno se l'anima sia materiale o immateriale; ma non credo che la natura abbia messo ostacoli insuperabili tra la materia e lo spirito.

L'anima è l'immagine della divinità. Tutto nell'anima è percezione, coscienza, sentimento di se e dell'attività spontanea, coscienza ch'è la sola forza divina dell'anima nostra. Le diverse facoltà dell'anima non sono che radici o rappresentazioni sensibili di una sola e medesima energia dell'anima. Il *medium* del sentimento di noi stessi è della coscienza

¹ Opere diverse di Herder, t. XIV, p. 268, 273, 280, 291, 295, 314, 318, 310, 404. — Michelet, t. I, p. 323-326.

spirituale è il linguaggio, che rende vivente il divino nell'uomo. — La immortalità dell'anima non si dimostra prendendo le mosse dalla nostra monade istessa.

La somma di tutte le cognizioni e di tutte le sensazioni è la vita eterna; se vi ha una ragione umana universale, in questa ha la sua sede¹.

Rigorosamente parlando, non vi è cosa esistente nel mondo che sia sostanza, perchè ciascuna cosa dipende da tutte le altre, e tutte insieme dipendono da una sola, ch'è la indipendenza istessa, cioè la sostanza suprema ed unica; le cose dette sostanze del mondo non sono che fenomeni modificati delle forze divine (*phenomena substantiae*).

Nessuno spirito conseguente non può dubitare che tutto deve posare in qualche cosa esistente di per se, dipendere da un solo ente indipendente, quanto alla sua esistenza e nelle sue relazioni con gli altri esseri. Dio è l'ente indipendente, la forza principio di tutte le forze, l'organo di tutti gli organi. Nessuna forza non opera senza di lui; tutte, non ostante i loro limiti, lo rivelano; l'infinito sta in ogni forza della natura; noi nuotiamo in un oceano della potenza. Tutto l'universo di Dio è un impero di forze immateriali. Dio tutto intero è presente nel più piccolo punto della creazione. Il mondo, nell'essenza di ciascuna cosa e delle sue qualità, rivela Dio compiutamente. Noi concepiamo il pensiero di Dio nell'essenza delle cose. Il mondo è una rappresentazione della realtà delle sue forze attive ed eternamente viventi. La divinità, nella quale non vi ha che una sola forza essenziale, non poteva produrre se non ciò ch'è l'espressione vivente di se stessa, o però qualche cosa che sia forza, ed una forza che forma l'essenza di ogni esistenza che compare nel mondo. Tutto ciò ch'esiste nel mondo dovendo esistervi, gli opposti debbono egualmente incontrarvisi.

Nulla si annienta se non il fenomeno; non vi ha morte nella creazione. La durata dell'esistenza non è possibile che per mezzo di risurrezione. Noi siamo modi di esistenza, e nomi-

¹ Michelet, Op. cit. I. I., p. 328.

niamo individualità questi modi. — Se le modificazioni di una sostanza unica non fossero reali, l'essenza più reale sarebbe senza rappresentazione della propria realtà. La coscienza riflessa, l'attività spontanea, costituiscono la nostra realtà, la nostra esistenza. Questo principio d'individuazione non è attivo al medesimo grado in tutto ciò ch'esiste. La più alta, la più pura, la più bella individuazione è senza dubbio la forma delle cose, quella che abbraccia tutto, e la cui energia penetra per ogni dove. Più di spirito e di verità vi ha in noi, cioè più di realtà attiva, conoscenza ed amore di tutto per tutto, più possediamo Dio, più ne godiamo come individui attivi, immortali, indivisibili. Soltanto chi contiene tutto può dire: Io sono lo stesso, nessuno è fuori di me¹.

Il genere umano non è che una cosa sola; è il germe di tutto il corpo vivente della nostra storia. Il genere umano è un tutto; egli ha cominciato ad organizzarsi dal suo nascimento, e questa organizzazione deve compiersi. Le rivoluzioni sono svolgimenti delle forze che dormicchiano e che ci ringiovaniscono. — Herder paragona l'oriente all'infanzia, l'Egitto alla giovinezza, la Grecia all'adolescenza, Roma all'età matura.

La religione cristiana non poteva e non doveva penetrar tutto se non che prendendo tutto come stava. La grande, la divina impresa del nostro secolo è di formare l'umanità. L'uomo è fatto per l'umanità e la religione, nè ha altro più nobile destino di se medesimo. La religione è l'umanità suprema dell'uomo; le religioni innalzano l'uomo a Dio, o fanno discendere Dio sino all'uomo. La nostra umanità non è che un preliminare, il bottone d'un fiore futuro. Nessuno rappresenta perfettamente la pura immagine dell'umanità; la terra non è dunque che un luogo di esercizi, un tempo di preparazioni e di prove.

Herder conchiude dalle sue idee sull'uomo, che il suo fine assoluto sulla terra non è nell'organizzazione ragionevole della vita politica o sociale, sì bene negl'individui come tali. Lo Stato, secondo lui, non ci dà le nostre relazioni naturali,

¹ Michelet, Op. cit. t. I, p. 328-330,

e ci sottrae a noi stessi. — Il genere umano è destinato del resto a percorrere tutte sorti di gradi di cultura in tutte sorti di cambiamenti. Questi gradi sono presso a poco quelli che abbiamo già veduti nella filosofia della storia di Hegel. L'autore pretende penetrare nella conoscenza del destino (*Schicksals*), scienza ch'egli nomina una veduta dell'effetto delle cose. Facoltà e spiriti profetici sono assopiti nel seno dell'uomo; i voti intelligenti e le nobili anime forzano dolcemente l'avvenire.

La *sorte particolare*, *individua*, è la naturale conseguenza delle nostre azioni, la nostra maniera di pensare o di operare; ciascuno porta in se scritto il proprio destino. La nostra vita terrestre è il germe della nostra vita futura. È naturale e necessario che l'uomo spera in un avvenire progressivo. Qui non parliamo della *immortalità* dell'anima, fiore di speranza, e non già opera di sapere.

La catena della tradizione è il *medium* insensibile delle menti; in questo *medium* gli antichi operano sopra di noi e noi opereremo su' nostri posterì, e giusta la vera immortalità umana*.

4.

NOVALIS.

Federico Novalis, Barone di Hordenburg, nato nel 1772, morto a Jena nel 1801, fu piuttosto poeta che filosofo; ma siccome la linea di confine tra la filosofia e la poesia non è segnata con esattezza; e siccome ancora la sua poesia fa in gran parte quella della metafisica di Schleiermacher, daremo qui alcuni estratti delle sue opere postume e di altre, pubblicate in due volumi da' suoi amici Tieck e Schlegel¹. Si conoscevano già i suoi *Inni alla notte*, scritti verso il 1797, ed i *Discepoli a Saide* sulla natura, del 1798.

Il più sublime problema dell'educazione di se stesso è di rendersi padrone del proprio io trascendentale, di essere un-

* Michelet, p. 330-339.

io del suo io. — Filosofare è slemmatizzare, vivificare. L'atto veramente filosofico è la mortificazione di se stesso. (*Selbstoedtung*, suicidio), è il vero cominciamento di ogni filosofia. — La filosofia è propriamente nostalgia, inclinazione ad essere per ogni dove con se. Io = non-io, è la proposizione suprema di ogni scienza e di ogni arte.

La vera filosofia è un idealismo realista, o uno spinozismo, ed ha il suo fondamento in una fede più sublime; perciocchè la fede è inseparabile dall'idealismo. Spinoza è un uomo inebbiato di Dio (*gottrunkener*). La incredulità è una mancanza dell'organo divino. La fede ad una vera rivelazione dello spirito non è nè visione nè audizione, nè tatto, ma derivasi da queste tre cose; è più di una terza cosa, è una sensazione della certezza immediata, una veduta della mia vita la più vera e la più propria. L'elemento del sentimento è una luce interna, il pensiero non è che un sogno del sentire, un sentire morto, una vita di luce pallida e fiavole. La filosofia è l'intelligenza; la filosofia perfetta, l'intelligenza perfetta, nè può essere ben manifesta che nel sistema compiuto di tutte le scienze. Noi concepiamo Dio come un ente personale, nella guisa stessa che concepiamo noi medesimi con una persona. Dio è in fatti così personale ed individuo come noi stessi; perciocchè ciò che nominiamo il nostro io, non è già il nostro vero io, ma solo la sua fulgida immagine.

La filosofia è il fondamento di ogni rivelazione; la risoluzione di filosofare è un appello fatto all'io reale affinchè si ricordi di se stesso, ch'egli vegli e che sia spirito.

La natura è un indice, o un sistema enciclopedico del nostro spirito. Per comprenderla, fa d'uopo lasciarla svolgere internamente in tutte le sue conseguenze. La natura intera non è che come un organo ed un mezzo per comprendere gli enti ragionevoli. L'esatta sposizione della storia del mondo interno è la vera teorica della natura. Dalla concatenazione del mondo de' pensieri, dall'armonia di questo mondo intellettuale coll'universo, derivasi un sistema di pensieri ch'è l'immagine fedele e la formola dell'universo. La vita dell'un-

verso è un dialogo eterno di mille voci, nel quale tutte le forze, tutte le specie di attività paiono riunite. Tutto ciò ch'è divino ha una storia; e la natura, questo tutto unico, al quale può paragonarsi l'uomo, non dovrebbe anch'ella al pari dell'uomo avere la sua storia? non dovrebbe, essa ch'è nat, avere ancora uno spirito? Noi ci pensiamo che la natura sia come un ente umano. Farebbe mestieri ricercare se sia essenzialmente modificata da una crescente cultura. Se Dio ha potuto divenire uomo, può ancora divenir pietra, pianta, animale ed elemento; e forse vi ha nella natura, di cui l'uomo è il messia, una simile redenzione progressiva.

L'uccisione (*Ertödtung*) dell'io subbiettivo nella natura, antitipo dello spirito, è divenuta la risurrezione dell'io veramente obbiettivo. Novalis considera dunque questa negazione del particolare come ciò che vi ha di veramente affirmativo; noi siamo negativamente perchè noi vogliamo; più diverremo positivi, più il mondo che ci circonda diverrà negativo; fino a che infine non siavi più negazione, e che siamo tutto in tutto; — Dio vuole degli dei. — Tutti gli uomini non sono che varianti di un individuo compiuto, cioè di un solo imene. Noi non dubbiamo essere puramente uomini; l'uomo è in generale l'universo. La filosofia è dunque l'arte di produrre tutte le nostre rappresentazioni secondo un'idea, e di concepire un sistema del mondo *a priori* prendendo le mosse dalla profondità del nostro spirito, di far servire attivamente l'organo del pensiero all'esposizione di un mondo puramente intelligibile.

Novalis fa il più grande encomio delle matematiche, le quali sono a suo giudizio la vera scienza: il loro concetto è quello della scienza in generale, e tutte le scienze debbono dunque divenire matematiche. Le matematiche superiori si occupano dello spirito delle quantità; i loro rapporti sono cosmici. L'attività dello spazio e del tempo è la forza creatrice, e i loro rapporti sono i perui del mondo. Le matematiche pure sono la intuizione dell'intendimento come universo. La forza matematica è la forza ordinatrice. Nella musica questa forza si mostra formalmente come rivelazione, come idealis-

mo creatore. Le matematiche sono la vita suprema, nè vi ha matematiche senza entusiasmo. Esse sono la vita degli dei, e le matematiche pure sono religione, nè vi si perviene che per mezzo della teofania. I matematici sono i soli uomini felici. Il matematico fa tutto. Ogni attività cessa col sapere. Lo stato di sapere è eudemonia, felice riposo della contemplazione, quietismo celeste.

L'uomo, considerato moralmente, si sente padrone del mondo. Il comportarsi moralmente è la grande ed unica esperienza (*Versuch*), nella quale tutti gli enigmi de' fenomeni più diversi trovano la propria spiegazione. Chi la comprende e chi sa spiegarla nelle sue strette conseguenze intellettuali è padrone eterno della natura. Il sentimento morale è quello della facoltà assolutamente creatrice, della libertà produttiva, della propria divinità in noi; quanto più l'uomo è morale, tanto più è in armonia con Dio; soltanto in virtù del senso morale ci accostiamo a Dio; la nostra volontà morale propria è volontà di Dio. La coscienza morale è il mediatore innato di ciascuno di noi, il verbo di Dio.

In virtù della morale adunque Novalis si eleva alla religione. Tutte le nostre inclinazioni, egli dice, sembrano non essere altro che religione applicata; il cuore è come un organo religioso. L'obbietto di tali inclinazioni è la divinità. Questo Dio-natura (*Naturgott*) è noi: egli ci mette all'aluce, parla con noi, ci alleva, ci serve di alimento, si lascia procreare ed infantare da noi, è la materia infinita della nostra attività e della passività nostra. Ogni fede è una fonte di meraviglie. Credere è una percezione della volontà effettuata. L'immaginazione pone la vita futura in su o in giù, o nella metempsicosi; noi sogniamo viaggi nell'universo, ma l'universo non è in noi? L'eternità con tutti i suoi mondi, il passato e l'avvenire, sono in noi, o in nessuna parte.

La religione cristiana è propriamente la religione della voluttà. Il peccato è il più grande allettamento per l'amore di Dio: più l'uomo si sente peccatore, più egli è cristiano. L'unione assoluta con Dio è lo scopo del peccato e dell'amore. L'annientamento del peccato, di questo antico fardel-

lo dell'umanità, è stato operato dalla rivelazione del cristianesimo.

Novalis riguardava ancora la *politica* come una specie di religione applicata. Il popolo, secondo lui, è una idea. Ogni Stato non è stato mai che un uomo allegorico. Tribunali, teatro, corte, chiesa, governo, assemblee deliberative, accademie, collegi ecc. sono in certo modo gli organi interni speciali dell'individuo mistico che dicesi lo Stato. Più i membri sono pieni di spirito e di vita, più lo Stato stesso ha vita e personalità. Lo Stato, come Dio, come ogni ente spirituale, non apparisce sotto una sola forma, ma sotto mille forme diverse. Così l'io ed il tu ordinarii non sono che un supplemento del grande io; noi non siamo io, ma possiamo e dobbiamo divenirlo; noi siamo germi di un grande io futuro (*zum Ich Werden*). Noi dobbiamo tutto convertire in un tu, in un secondo io; soltanto in questo modo ci eleviamo al grande io, ch'è uno e tutto.

Novalis aspettavasi dunque dal cristianesimo una compiuta trasformazione del mondo. Verrà, secondo lui, un tempo, e questo tempo non è lontano, nel quale si converrà generalmente che nessun Re è possibile senza repubblica, nè alcuna repubblica senza Re. La Francia sostiene un protestantismo cosmico. Non vi debbono essere ancora Gesuiti cosmici, e rinnovarsi la storia dell'ultimo secolo? L'antico passato è nel sepolcro, e Roma è divenuta per la seconda volta una città di rovine. Il protestantismo non deve anche finire e lasciare il luogo ad una Chiesa? Le altre parti del mondo attendono la riconciliazione dell'Europa ed il suo risorgimento, per rannodarvisi e divenire cittadini del regno celeste. Il cielo e la terra de' dì nostri sono di una natura prosaica; è un periodo cosmico di utilità. Il giudizio universale è il cominciamento del periodo nuovo e poetico.

Novalis riguarda l'*arte*, e soprattutto la *poesia* come la condizione di questa rigenerazione superiore del genere umano. È questo il fine del suo romanzo, al quale la morte non gli concesse di mettere l'ultima mano. La poesia, a suo giudizio, non ha specialità; essa comprende tutta la vita; la poe-

sia non dovrebbe aver nome proprio, dappoichè è l'espressione dell'anima, del mondo interno nella sua totalità. Il poeta rappresenta nel senso proprio il subbietto, l'obbietto, l'anima ed il mondo. Da ciò derivasi la infinità di un buon poema, la sua eternità. La filosofia è la teorica della poesia; essa ci mostra ciò ch'è la poesia, ch'essa è uno e tutto. La separazione del filosofo e del poeta non è che apparente, e pregiudizievole ad entrambi¹.

5.º

SOLGER.

Carlo Guglielmo Ferdinando *Solger*, nato nel 1780, morto nel 1819, ha scritto, 1.º *Dialoghi sul Bello e sull'arte*, 2 vol. in 8.º, 1815; 2.º alcuni altri opuscoli pubblicati in 2. vol. nel 1826 da Tieck e Raumer, ne' quali nomina Spinoza suo maestro. Egli dice la fantasia l'organo sublime della religione; perchè la filosofia non è possibile che per ispirazione o per rivelazione; 3.º *Lezioni sull'estetica*, pubblicate nel 1829 da Heyse in 8.º.

Il punto di vista della filosofia non può nè deve essere che quello dell'essere e della vita vera. Insino a che noi distinguiamo il sentimento del nostro stato momentaneo, ed il pensiero che conduce alla veduta generale senza realtà immediata, noi non siamo ancora che nel dominio della fenomenalità. Il fenomeno non iscompare, e con esso tutto il mondo reale, se non quando troviamo soppressi in noi tutti gli obbietti, i quali non sono intanto per noi che come tanti obbietti; ed è questo il momento in cui Dio entra in noi, e con essolui la verità e la realtà vera.

La conoscenza del conoscere e dell'ente che ricerca la filosofia, non ha per conseguenza per iscopo un conoscere o un ente che sia come un obbietto morto, affatto estraneo al subbietto conoscente, il quale non lo vedrebbe per così

¹ Michelet, Op, loc. t. II, p. 114-120.

dire che come in un dipinto, è immediatamente la conoscenza vivente di questa identità istessa (identità ch'è la sola cosa che sia e che viva veramente), quella ch'è in noi e che noi siamo, in tanto che siamo in verità, e che ci conosciamo come veri enti.

Ma l'uomo non si conosce perfettamente quale egli è di fatto, se non è giunto al punto di tutto abbracciare col pensiero, cioè a condizione di considerare la sua coscienza indivisa come tale, e di non ritrovarla che in un'altra coscienza più sublime, ch'è la sola cosa veramente esistente, cioè Dio.

È questo il momento della conoscenza suprema. L'organo di questa conoscenza, per mezzo del quale Dio si rivela immediatamente in noi, è la vera ragione, la ragione che contraddistingue l'uomo come tale, che ne fa la immagine di Dio, che vede e comprende non solo le relazioni, ma immediatamente il primo ente: quest'organo è dunque ancora il solo vero quando trattasi della conoscenza di Dio e della religione.

Per virtù di questa conoscenza superiore noi siamo in istato di comprendere il mondo reale, perciocchè risolviamo nella sua vera unità ciò ch'esso contiene di fenomenico e di relativo, e veggiamo con ciò che noi non viviamo semplicemente nell'apparenza (nel mondo), ma nella verità (in Dio).

L'orgoglio della filosofia di voler possedere in se tutto ciò di che ha bisogno, non trovasi giustificato che dal privilegio della presenza in lei del fatto eterno ed essenziale della manifestazione divina, nella intuizione del quale scomparisco e si perde la conoscenza del nostro io proprio, e la sua esistenza finita per se.

L'ente primitivo ed infinito è sicuramente unico quanto alla sua essenza; ma è necessario e conforme alla sua natura ch'egli svolga la pienezza infinita della sua ricchezza in un tutto di creazioni, ch'egli la tragga così dalla propria infinità.

Senza questo svolgimento, l'ente primitivamente uno ed infinito sarebbe per vero un ente in se e per se universale, ed anche *eguale a se stesso*; ma non sarebbe ancora comparato a se medesimo in una rivelazione esteriore; la quale nondimeno conviene necessariamente alla sua vera essenza, per-

ciochè essendo uno, egli è tutto con ciò stesso, a cagione della ricchezza della sua pienezza primitiva.

Ma un simile svolgimento non è possibile che per quanto l'ente uno, primitivo ed infinito diviene sempre una cosa, poi un'altra, in ciascun punto della sua rivelazione progressiva, rivelazione ch'è sempre impedita da questa progressione istessa.

È dunque in ciascuno di questi punti un'esistenza particolare sussistente in tutto per se medesima, o una cosa individua, la cui essenza non è per conseguenza l'ente generale come tale è nel generale, ma un punto particolare di svolgimento di questo ente, cioè una limitazione di se stesso, o un ente limitato nell'essere e dal non essere.

Nessun grado particolare di svolgimento, grado ch'è sempre un punto d'impedimento o una limitazione speciale, è mai possibile senza che una infinità di altri lo siano egualmente. Tutti questi gradi si rassomigliano e differiscono all'infinito, perciocchè lo svolgimento dee andare all'infinito. Ciascuno di questi punti di svolgimento è determinato e tenuto a suo luogo da tutti gli altri, dal cominciamento alla fine della fine.

Ciascuna cosa particolare ha dunque in se un doppio senso: quello dell'essere in se, e quello della relazione che derivasi dal grado del non ente, col quale egli deve combattere; in che l'ente in se rimane lo stesso in tutta la serie, nel mentre che cangia soltanto la relazione pel non ente.

In ogni grado di svolgimento, in ogni punto di ostacolo determinato, l'ente generale è unito al non-ente; e solo a questa condizione esso diviene un ente particolare, cioè in quanto non è tutto il resto. E questo tutto il resto passa in qualche sorta nel non-ente che rannoda questi modi come limiti all'ente.

Tutto questo ente che rimane è allora (già s'intende nella coscienza dell'ente finito) al tempo stesso al di fuori di ogni ente particolare di cui trattasi, ed in questo ente. È fuori di sé, perciocchè costituisce la serie intera, di cui ciascun ente particolare non è che un membro, fissato al punto che oc-

cupa per tutta la serie; ma è anche in lui, perciocchè compone tutto il suo non ente.

La vera esistenza di un ente particolare è precisamente nel punto, in cui l'ente ed il non-ente confinano tra loro: perciocchè non è un ente puro, ma un ente impedito dal non ente. Essere e non essere debbono dunque farsi equilibrio per ogni dove esiste un ente particolare. Ciascun ente particolare si unisce dunque nel non essere di tutte le altre cose, e l'ente riconosciuto particolare non è mai il suo essere proprio, ma piuttosto soltanto il riflesso del suo essere nelle altre cose e per essi.

Ma questo essere particolare proprio di una cosa individua non è semplicemente una sua individualità propria, è altresì l'essere uno universale che si presenta in tutti i punti della serie, ma come impedito. L'essere particolare d'una cosa non è dunque mai conosciuto nel medesimo tempo come essere generale; e con ciò il particolare trovasi come esistente nel generale, ed a questo grado della coscienza del particolare l'ente arriva già alla sua riunione con se stesso.

Ma ivi è ancora la fonte immediata dell'errore del conoscere al pari che dell'operare, allorchè la coscienza del particolare lasciassi condurre a prendere il non essere o il semplice limite in se per l'essere, invece di liberare e di renderne dominante in se il generale puro, e di seguire esso piuttosto che le illusioni del non essere.

Un ente individuo, pel quale l'intendimento obbiettiva la sua natura intima sotto forma di un concetto, e che si oppone, come dotato d'intuizione, di attività, e capace di determinazione, a se stesso come veduto, dato, e determinabile, si nomina un io.

Un tale io, le cui azioni emanano dalla sua determinazione propria, dee concepirsi come individuo determinato dall'esistenza di una pluralità di altri individui della medesima specie, che lo limitano in tutti i sensi, e lo fissano nel punto ch'egli occupa.

Questi altri individui, i nostri simili, sono dunque, rispetto alla libertà di operare, l'obbiettivo particolare puro;

e siccome il loro operare limita il nostro nella medesima natura, essi formano un solo e medesimo genere, e sono necessariamente soggetti alla stessa legge naturale.

Ma la divulgazione della legge naturale degli enti dotati di ragione non può essere che l'esigenza di ciò che deve essere assolutamente in virtù del valore generale puro, e nel quale tutti questi individui si accordano in Dio (*überinkommen in Gott*) a ragione del loro essere.

Il sistema applicato di una costituzione universale del genere umano presso un popolo, sistema nel quale la volontà particolare si perde nella volontà universale, cioè in cui la legge naturale degli esseri liberi e ragionevoli domina universalmente nel fatto, si nomina Stato.

Lo Stato e la moralità degli individui si comandano dunque a vicenda: perciocchè non vi è legame sociale possibile se non per gli esseri morali; nella guisa stessa che la moralità non acquista un'esistenza esteriore assicurata che dallo Stato.

Uno Stato fondato solo come mezzo per la moralità è uno Stato spirituale di Dio sulla terra in mira della vita eterna; è la Chiesa. In uno Stato al contrario, che non ha altro scopo che la sicurezza, e il bene stare della vita temporale, la moralità del particolare non è che un mezzo per certi fini della sua giustizia comune.

Rispetto alla città cosmica o universale, il dritto è dunque la ragione, ma la politica è l'intendimento. Il dritto e la politica debbono compenetrarsi l'un l'altra in tal guisa che ciò che è richiesto dalla volontà generale sotto il punto di vista del libero operare degli individui, sia affermato dall'intendimento della politica con circospezione e prudenza, e sostenuto con coraggio, onde divenire come una potenza naturale irresistibile, ed onde tutte le volontà in generale ed in particolare siano impedito con ciò di fare il contrario del dritto.

Non avendo lo Stato cosmico a risolvere altro problema se non di convenire la volontà universale, rischiarata dalla ragione, in una potenza naturale, egli è manifesto che non può darsi pensiero delle intenzioni particolari dell'individuo.

operante , e che niente ha a fare immediatamente per l'effettuazione della moralità, tutto che supponga questa moralità, nella guisa stessa che suppone la religione come una idea innata nell'uomo.

La libertà degl' individui , l' elemento positivo dello Stato, la loro eguaglianza , ne è l'elemento negativo. Lo stato non è dunque nè un semplice risultato di un concetto di una sottile invenzione, nè un'immagine di una speranza comune, ma una idea razionale necessaria, giunta all'esistenza effettiva. In prima ha avuto per iscopo unico il dritto o la giustizia , ma stabilirà ancora ed immediatamente il regno sicuro e durevole de' costumi e della religione.

La religione è la vita dell'ente finito nell'infinito *, e reciprocamente; il che è la felicità suprema. La religione è dunque la risoluzione, la metamorfosi della nostra coscienza riflessa in una speranza immediata della rivelazione. Questa rivelazione presa e compresa è la religione come scienza.

Dio , nella religione o per la religione , dee divenire l'intuito più individuale in noi ; la nostra individualità scomparisce in presenza della scienza. La maggior parte de' filosofi non si hanno al contrario rappresentato Dio, che come l'ente universale, in guisa che ne hanno fatto un concetto vuoto o senza obbietto.

Noi dubbiamo riconoscerlo che non siamo assolutamente nulla, se non che in quanto Dio ha preso l'esistenza in noi stessi e si è così separato da se medesimo. — La vita suprema non consiste in ciò che Dio si sia abbassato fino al nulla (in das Nichts leben hat) onde noi potessimo essere, in vece di rimanere per sempre puro nulla, ma in ciò che noi potessimo essere con lui.

Il proprio nulla dell'uomo, che riguarda se come nulla e Dio come tutto, è aggradevole a Dio ; il nulla proprio dell'uomo che riguardasi come qualche cosa , od anche come tutto, come ciò che vi ha di più sublime , è l'abbominio di Dio ,

* Die unmittelbare lebendige Erfassung des Seyns des Endlichen im Unendlichen.

perciocchè questo nulla non è niente, e intanto esser vuole qualche cosa.

L'idea o la intuizione di Dio, come io unico e supremo, non è nè una supposizione nè un postulato: è la conoscenza e la intelligenza della presenza vivente dell'ente divino che rivelaasi immediatamente in noi, ed assorbe la nostra individualità; è la conoscenza dell'essere e della coscienza, cioè della vita fattizia di Dio in noi.

Dio non è un semplice concetto; non è nemmeno la sostanza universale. Il *semplice pensiero* è veramente qualche cosa di sì poco reale, che la *semplice percezione sensibile* è alcun che di essenziale.

Credendosi ed affermandosi che il cristianesimo è una rivelazione divina, non si è ancora niente guadagnato per la felicità; fa mestieri per aver parte alle sue benedizioni, comprenderne il senso e lo spirito, concepirlo come la rivelazione suprema e compiuta di Dio in tutta la sua estensione (*Umfange*). Senza un pensiero scientifico sulla rivelazione e i suoi misteri, ci possiamo bene tranquillare sulla propria posizione individuale o limitata, ma non ammaestrare il genere umano in materia religiosa, nè mostrargli la retta via che mena alla vita vera.

Ma sono del pari lontani dal vero e colui che pensa che la nostra conoscenza presente sulle nostre relazioni con Dio gli è indifferente, purchè soltanto ne abbiamo un timore indeterminato fondato sopra oscuri presentimenti, e colui che crede esser d'uopo tenersi affatto lontano dalla presenza vivente per immergersi soltanto nel pensiero (mistico) e senza forma della grazia divina.

A che serve il determinare semplicemente il concetto vuoto o astratto di una divinità come ente supremo, o il riguardare semplici articoli di credenza su certi fatti storici come l'essenziale in religione, o in fine non ammettere se non ciò che evita il sentimento, ed in che noi troviamo pace e consolazione ne' nostri affanni?

La vera religione doveva penetrar tutto l'uomo in tutte le intimità del suo essere. Or, come ciò sarebbe possibile se non avessimo compreso per mezzo della scienza l'essenza della no-

stra natura nel suo vero essere, in Dio? Dobbiamo dunque unire la scienza alla rivelazione, ed appropriarci questa con quella; dobbiamo dunque filosofare per comprendere la rivelazione divina; e chi non è deliberato a farlo in un modo savio e giusto, cade nel più pericoloso sofisma, o nelle più grandi sciocchezze.¹

6.

SCHLEGEL.

C. Guglielmo Schlegel, nato nel 1771, morto nel 1829, più letterato che filosofo, ha fatto nondimeno alcuni corsi di filosofia in diverse città di Germania, e composte varie opere più o meno notabili scientificamente. Le principali sono: 1.^o *Filosofia della storia*, Vienna 1828, vol. 2. in 8.^o; 2.^o *Filosofia della vita*, Vienna 1828 in 8.^o; *Della lingua e della Filosofia indiana*; 4.^o *Lezioni di Filosofia, segnatamente sulla Filosofia del linguaggio*, opera postuma, 1830.

La filosofia, secondo Schlegel, non si propone alcun obbietto particolare; è la scienza universale, che abbraccia tutte le altre, e serve loro di fondamento; si estende, per così dire, a tutti gli obbietti di cui si occupano le altre scienze. Se la filosofia non fosse il fondamento di tutte le altre scienze, non sarebbe ancora una parte speciale dell'edifizio, sì bene la forza vivificante, lo spirito animatore che le penetra. Non dovendo la filosofia essere una scienza particolare, ma dovendo guidare e reggere tutte le altre, essa deve occuparsi particolarmente del metodo, stabilirne le regole e le leggi. Queste regole sono materia della logica. Ogni definizione filosofica esser deve genetica, e lo spirito filosofico non consiste che in questa spiegazione genetica. Ogni pensatore veramente filosofo si studierà di far vedere per quanto è possibile storicamente l'obbietto della sua ricerca, sia qualsivoglia. I momenti del metodo teoretico.

¹ Risner, Hist. de la Phil. t. III, p. 449-459.

speculativo sono l'astrazione, la costruzione (*sintesi*), e la riflessione; la concatenazione delle parti (*Gliederbau*) richiede necessariamente un'opposizione, la quale non è possibile senza dualità; la riunione o la restituzione dell'unità non è possibile dal canto suo senza una terza cosa. La *trinità* è dunque il fondamento di ogni vera costruzione.

Ciò ci conduce all'obbietto della filosofia.

Se Dio è l'ente spirituale infinito, il quale tutto abbraccia, non può avere che pensieri, e non già rappresentazioni: perciocchè ogni rappresentazione suppone un obbietto distinto dal subbietto. Or nulla può esservi al di fuori dell'indiviso infinito; non vi è non-io per lui. Se fuori della divinità fossevi qualche altro ente, essa non sarebbe il principio unico, supremo, infinito, che tutto abbraccia, non sarebbe l'insieme e la sorgente di tutte le cose, sì bene un ente limitato, ed in contraddizione col concetto che ce ne facciamo. Questo io-primitivo è il concetto che serve propriamente di base alla filosofia.

Le idee non sono che espressioni del concetto di Dio. Le idee categoriche, le quali oltrepassano i limiti della intuizione sensibile, e che hanno per conseguenza una origine sopra-sensibile, sono quelle della divinità e della pienezza infinita, e quella dell'unità infinita. Queste idee sono primitive, prodotte da noi stessi, e principii di tutte le altre. Queste due idee non sono in sostanza che una sola e medesima idea, con due direzioni o forme, cioè: l'idea dell'infinito, l'unica che siavi nella coscienza umana. Il concetto dell'unità infinita, concetto che trasportiamo dalla nostra coscienza agli obbietti, derivasi dalla rimembranza di uno stato, nel quale il nostro io non era ancora che una cosa colla coscienza divina dell'egoità e dell'unità infinita.

Da queste due categorie primitive si derivano le altre, le quali costituiscono l'essenza delle cose, ed il loro studio forma la parte più rilevante della logica, l'ontologia. Il concetto della concatenazione organica di tutte le cose è il concetto fondamentale e copulativo universale, perciocchè c'insegna che tutti i concetti debbono esser connessi, ed in qual modo debbono esserlo.

La concatenazione organica è possibile alla sola condizio-

ne della *forma* e della *materia*. Lo scopo, al quale aspirano gli enti di un genere nella loro forma, non è più la forma sensibile e reale, sì bene la loro forma tipica e primitiva, forma fondamentale soprasensibile. Questo concetto dell'*ideale* è la terza cosa colla materia e la forma. È questa la prima classe delle categorie, classe che si può nominare *estetica*.

L'unione dello parti di un tutto, la loro *costruzione*, derivasi dalla forma. Ma le parti esser non possono contenute in un tutto senza opposizione, ed ogni opposizione perfetta è espressa da' concetti di *positivo* e di *negativo*. È questa la seconda classe delle categorie, la classe *matematica*.

La categoria della materia produce dal canto suo i concetti di *quantità* o di *qualità*. Fa mestieri distinguere dalle qualità la *tendenza*, che serve loro di base. La qualità tiene il mezzo tra la tendenza, cioè l'essenza intima di una cosa, e la limitazione esteriore data dalla quantità. Questa terza classe di categorie è la classe *fisica*.

La quarta classe è quella delle categorie *filosofiche*, la quale abbraccia i concetti dell'*io*, quello di sostanza o di cosa permanente, opposto al precedente, e quello di *obbietto*, che tiene il mezzo tra que' due. Noi diamo per fondamento alle qualità ed alle forme, come fenomeni variabili, un sostrato immutabile, la sostanza. Ma da ciò non conseguita che questa sostanza sia qualche cosa di reale; è soltanto una legge della coscienza umana di non poter percepire alcun fenomeno senza supporre tantosto un fondamento costante. La filosofia che ripudia il concetto della sostanza della cosa, dell'ente immutabile, e non riconosce come reale che la forza vivente, eterna dello spirito, l'egoità, si nomina *ideolismo*, solo sistema che possa essere in perfetto accordo con la religione e la moralità.

La nostra filosofia è dunque un idealismo perfetto e critico. Tutto è in noi, ma il nostro *io* non è che una parte di se stesso; il fondamento del nostro *io* è l'*Io* primitivo. Non essendo il mondo che una egoità infinita che si effettua, e siccome non vi è, a vero dire, non-*io*, il pensiero del mondo o dell'*io* è a parlar propriamente un solo e medesimo pensiero.

Essendo le categorie derivate dall'*infinito*, come esser pos-

sono determinazioni dell'obbietto (o del fenomeno), ch'è intanto *finito*? La relazione dell'infinito e del finito è la grande quistione della filosofia.

Dal concetto dell'infinito divenire, concetto che il solo può fare scomparire l'opposizione assoluta del finito e dell'infinito, ed allontanare il presuntuoso concetto della possanza, si derivano le *leggi genetiche* dell'ontologia. L'infinito ed il finito sono tra loro come il tutto e le parti in un essere organico vivente, nel quale ciascuna parte è dal canto suo un piccolo tutto per se medesimo. Le leggi ontologiche sono le seguenti:

1.° La legge universale di esistenza, la quale si rapporta all'attività ed allo svolgimento delle sostanze in quanto queste sostanze compongono un tutto sussistente per se stesso, ed in quanto può nominarsi la legge della *circolazione eterna*;

2.° La seconda legge si riferisce agli esseri, i quali non sono che parte di un tutto. La divisione e la distinzione degli esseri suppone sempre una opposizione;

3.° La legge dell'*attrazione* o del legame dell'*identico*, legge che risulta dalla tendenza all'unità;

4.° Quella della *ripulsione* o del legame dell'*eterogeneo*.

Nella guisa stessa che Schlegel considera la logica come una introduzione alla filosofia, così egli riguarda la *storia della filosofia* come la critica delle filosofie. Questa critica ha per scopo la concatenazione genetica e storica de' sistemi. Il fine della ricerca storica è dunque la spiegazione genetica della filosofia presente. Schlegel classifica i diversi sistemi sotto certe rubriche, l'empirismo, il materialismo, il realismo, lo scetticismo, il panteismo, l'idealismo ecc. Egli arriva all'ultimo punto di veduta della sua dottrina rifiutando affatto certi modi di pensare in filosofia, e ritenendo gli altri, lo scetticismo, l'empirismo ed il misticismo, come parti costitutive o condizioni di una vera e perfetta filosofia, che rivendica i primi principii per l'idealismo. In seguito aggiugne: Ma l'anima che penetra, che vivifica il tutto, e gli dà la forma dell'unità e della realtà vera e più sublime, non può prender le mosse che da quello *spirito morale* e da quella *fede* che dominava nella filosofia socratico-platonica, ma soprattutto nella *filosofia cristiana*.

L'obbietto immediato ed il primo problema della filosofia è secondo lui la restaurazione della immagine divina nell'uomo, per quanto almeno è concesso alla scienza di operarlo. Egli ha cercato nella *Filosofia della vita* il primo eccitamento, il primo svegliamento della coscienza superiore alla vera conoscenza, a quella della verità disvolta storicamente. La restaurazione in tutto il genere umano della immagine divina secondo i disegni della grazia, ne' diversi popoli dell'antichità, dalla rivelazione primordiale fino al centro della redenzione e della vita e da questo centro insino all'ultimo avvento (*Vollendung*); tale è, a giudizio di Schlegel, l'obbietto della filosofia della storia. La perfetta restaurazione della coscienza, operata secondo il triplice principio divino è l'obbietto di una terza opera come scienza del pensiero vivente, opera che dee anche concepirsi nel dominio della fede e della natura.

La *Filosofia della vita* tratta in prima dell'anima, *psicologia*; in seguito dell'ordine divino, *teologia naturale*; ed in fine della relazione della teologia naturale allo spirito umano, *teologia applicata* (1).

La natura umana è triplice; si compongono di spirito, di anima e di corpo: e in grazia di questo privilegio l'uomo è il solo essere creato che porta così l'immagine di Dio impressa nella propria natura. Dio è l'autore dell'ordine divino, ma non è quest'ordine. L'ordine si manifesta dalla natura, dalla verità e dalla società.

La filosofia della vita è una vera *filosofia divina* (di Dio); perciocchè Dio è la vita suprema; la filosofia è una *teologia applicata* in quanto considera le idee di Dio, di libertà e d'immortalità in relazione agli obbietti delle scienze finite.

Nella *Filosofia della Storia* Schlegel si propone di mostrare colla maggior chiarezza possibile la totalità e la connessione degli avvenimenti occorsi nella specie umana; di determinare e giudicare i periodi storici, di mostrare la relazione di ciascun periodo al progresso generale distinguendo ciò che era-

(1) Essendo quest'opera tradotta in francese, del pari che la *Filosofia della storia* dello stesso autore, poco ci tratterremo nell'analisi di entrambe.

vi indifferente da ciò che ha potuto promuoverlo o impedirlo ; di dare in fine l'idea che presiede a tutto il movimento , per quanto può esser compreso dal pensiero umano.

Il suo modo di riguardare il nostro destino è tutto biblico : egli ammette la caduta dell'uomo per effetto del peccato originale; la necessità di rialzarsi da tale caduta per l'umanità intera come per l'uomo individuo; la difficoltà di farlo a cagione della opposizione sempre potente e spesso vittoriosa del genio del male , di cui la stessa scrittura riconosce l'impero , perciocchè lo nomina il *principe di questo mondo*. Da ciò si deriva la necessità dell'aiuto divino in questa grande opera della restaurazione religiosa.

L'autore considera il dono della parola come uno de' primi soccorsi che l'uomo abbia ricevuti da Dio, e riguarda questa facoltà sotto un punto di veduta più mistico che filosofico , e ben si comprende che in quanto ne dice è sotto l'influsso delle idee del sig. de Bonald, pel quale egli professa naturalmente un'alta stima come dialettico.

Egli fa nascere la discordia e la guerra tra gli uomini dall'uccisione di Caino, padre de' malvagi; nel mentre che Seth fu il padre de' figliuoli di Dio e de' buoni. È questo il suo mezzo di spiegazione generale della storia primitiva ; e per istoria primitiva fa d'uopo intendere tutta la storia antica. L'autore riconosce del resto che il primo errore dell'uomo è stato cagione di tutti gli altri, e che da tal momento fatale la discordia si è introdotta nella sua natura , che ha avuto due volontà diverse e spesso affatto contrarie , l'una *divina* , l'altra *umana*. Ma non dichiara quale sia stata la cagione della prima colpa.

Nella caratteristica che fa de' popoli nel primo periodo della storia, considerati dal lato intellettuale, a' Cinesi dà la ragione , agl' Indiani la immaginazione, agli Egizii l'intendimento , a' Giudei la volontà, e giustifica tale classificazione in ciò che riguarda i Giudei, con la ragione che la volontà è nell'uomo l'organo della conoscenza per le cose divine.

I Persiani aprono il secondo gran periodo della storia, periodo il quale comprende ancora il mondo greco-romano. Il carattere predominante degli antichi Persiani è una superiore forza

spirituale e morale; quello de' Greci, l'intendimento, quello dei Romani la volontà. — Il medio evo è notabile soprattutto per la immaginazione, ed i tempi moderni per la ragione.

Schlegel profetizza come derivata dalla storia la restaurazione interna ed esterna dell'uomo, cioè la pace al di fuori e nell'interno, col soccorso più o meno manifesto, più o meno efficace della provvidenza: in guisa che tutto il suo libro ha per iscopo di mostrare, percorrendo rapidamente la storia universale, il male da una parte, e dall'altra il trionfo manifestamente progressivo del bene sul male. E siccome il male non manca tuttavia sulla terra, egli se ne consola con la speranza piena di fede che debba un giorno in tutto scomparire. Ma, onde ciò sia, fa mestieri in prima che tutti i popoli cristiani faccian ritorno al cattolicesimo: allora vi sarà conoscenza generale e conferma intera della verità. Egli si duole che lo spirito del protestantismo, cioè l'elemento di una rinnovazione sovversiva, ha penetrato negli stati cattolici, e preferirebbe assai più che questo spirito fosse separato, isolato, in un contrasto a tutta pruova, che vedere questo germe di male ripercuotersi, e toccare fino alle viscere del corpo religioso. Schlegel vorrebbe dunque annientare nel protestantismo, dal quale egli crede nata la rivoluzione francese, il principio della libertà di pensare, e precipitarsi nell'obiettività di una verità tutta esteriore. Egli non temeva di dare come momenti di una riforma veramente divina di questo spirito politico anti-cristiano, come egli si esprime, la ristaurazione francese e la respristinazione de' Gesuiti.

In ciò che concerne la *Filosofia della Natura* Schlegel pensa che il mondo esteriore non è che una manifestazione di Dio e della sua vita eterna, uno svolgimento nella materia sensibile della sua maestà interna ed ascosa. Solo sotto questo punto di veduta il tutto della natura è perfettamente chiaro per noi, ed è pieno di senso e in tutto soddisfacente, non solo pel sentimento, ma anche per l'intendimento investigatore. La santa Scrittura e la natura non sono che le due pagine del libro di Dio, le quali si spiegano e si compiono l'una coll'altra. Del rimanente, il vero sapere (il pensiero vivente del reale) consiste in ciò che si conoscono le cose, non già come ci appaiono, ma come sono in

loro stesse; e questa essenza interna delle cose è compresa o concepita da colui che le percepisce come sono uscite dal seno di Dio, e come sono in lui. Il vero sapere è dunque un sentimento esterno (*Herausfühlen*) della onnipossenza latente di Dio per mezzo degli obbietti; il che ne fa nel medesimo tempo comprendere la vera ed interna essenza.¹

7.º

SCHLEIERMACHER.

Federico Schleiermacher, forse più teologo che filosofo, nato nel 1768, morto nel 1834, è conosciuto per moltissime opere. Egli si provò di conciliare il cristianesimo con un cotto panteismo che si appalesa fino ne' suoi sermoni. Le sue principali opere filosofiche sono: 1.º *Saggio d'una Storia critica della morale*, in 8.º, 2.ª edizione, 1831; 2.º *Delle diverse forme di governo*; 3.º *di un Trattato scientifico della Nozione di Virtù*; 4.º diversi opuscoli sulla storia della filosofia, o la traduzione di Platone.

Ne' suoi discorsi sulla religione egli cerca di far vedere in prima che la religione non è nè un miscuglio fortuito di scienza razionale, di moralità e di bellezza, perciocchè non sarebbe nulla in se, non avrebbe verun carattere proprio, nè l'unità originale di tutte queste disposizioni, giacchè in questa ipotesi la metafisica, l'etica non sarebbero che momenti particolari ed isolati della religione, quando che al contrario ciascuna di questo scienze ha un carattere speciale o proprio.

Passando in seguito alla determinazione positiva dell'essenza della religione, egli la fa consistere in una percezione immediata (intuizione e sentimento) dell'ente universale, del finito tutto intero nell'infinito e per l'infinito, di tutto il temporale nell'eterno e per l'eterno; d'onde fa derivare, come conseguenza immediata, il più tenero amore di Dio (la pietà), molto concilia-

¹ Michelot, Op. cit. t. II, p. 346.

bile con la convinzione della necessità totale ed assoluta del corso del mondo e la nozione della libertà morale.

La religione ha dunque un dominio suo proprio, distinto dalla scienza, dalla morale e dall'arte, perciocchè si separa dalla scienza come fede, dalla moralità come necessità, dall'arte come istinto; ma mostrasi nondimeno come il fondamento necessario della scienza, della moralità e dell'arte, perchè non si può esser pio senza esser dotato di un senso affatto morale, scientifico ed artistico, nè reciprocamente esser morale, filosofo ed artista nel senso proprio di queste parole, se mancasì di senso e d'istinto pel divino e per la religione, se cioè si è privo della veduta del divino.

Lo scopo supremo della religione è di divenire uno nel finito, coll'infinito; essere eterno in ogni istante; d'inabissarsi, di perdersi in Dio per trovare Dio in se: il che non è intanto possibile se non a condizione della personalità.

L'obbietto della religione è di comprendere la storia del mondo come effetto e manifestazione dello spirito cosmico: perciocchè tutto nel corso della storia tende ad ammaestrare, formare, organizzare.

Un uomo religioso non è dunque tale se non a condizione ch'egli abbia sentimento e facoltà di scovrire Dio nel mondo, nella natura e nella storia, o piuttosto di considerare questo mondo stesso come sposizione di Dio, e di comprenderlo come tutto animato. Trovare Dio nel mondo e nell'uomo non è semplicemente una conseguenza della religione; ma è tutta la religione.

La religione in vero nella sua essenza ideale non è una funzione speciale dello spirito, per esempio un semplice sapere (come la filosofia teoretica), un semplice operare (come la moralità), o una libera creazione del bello (come l'arte); ma è piuttosto tutte queste cose insieme riunite. Come tale, non si mostra in nessuna parte, e così poco che Dio può apparire dove che sia nella realtà, quanto alla sua vera essenza; ma mostrasi necessariamente per ogni dove sotto qualche forma, p. e. come religione politica (*giudaismo*) come religione morale (*cristianesimo*), come religione dell'arte (*paganesimo*), come religione della guerra (*maomettismo*), come religione della natura (*sabeismo*), ecc.

In un'altra opera (*la Fede cristiana secondo i principii della chie-*

sa evangelica) Schleiermacher definisce la religione una coscienza pia o di Dio, in opposizione alla coscienza puramente terrestre di se stesso, che vuole assolutamente appagarsi. Ma egli riconosce non pertanto che questa coscienza pia può essere o *servile*, o *puerile*, o veramente *ragionevole*. Il *panteismo* non gli sembra meno conciliabile del *monoteismo* co' sentimenti di pietà, di amore, ecc. verso l'infinito; l'uno non esclude più che l'altro la religiosità, o la coscienza della dipendenza necessaria di noi medesimi rispetto alla divinità o al divino presente in noi: un politeista spinozista, o un fatalista, può concepire l'assoluta necessità della natura nel tempo stesso come sapienza assoluta, cioè come una necessità ragionevole, alla quale egli non si sottomette come semplicemente schiavo, perchè vi è forzato, ma che può anche onorare, perchè sa che non vuole e non può volere altro che il meglio universale.

I *Saggi d'una Critica delle dottrine morali fino ai di nostri* non sono propriamente, che una critica dell'etica come scienza rispetto alla materia, alla forma ed al metodo da Platone ed Aristotile fino a Kant e Fichte. Il risultato di questo esame è che non ancora abbiamo una morale assolutamente compiuta come scienza sotto i tre punti di veduta precedenti, la materia, la forma ed il metodo. Questa conclusione è autorizzata agli occhi dell'autore dalle seguenti ragioni:

1.° Perchè la morale come scienza non può stimarsi compiuta se non per quanto è in istato di dedurre e classificare tutte le virtualità morali della specie umana, nella guisa stessa che la fisica compiuta dee poter presentare tutte le produzioni della natura, secondo la scala del loro svolgimento;

2.° Perchè non si può negare che i nostri trattati di morale odierni, quanto al principio ed al modo con cui sono eseguiti, non sono che semplici teoriche della virtù, del dovere e della prudenza, teoriche le quali non riconoscono altro scopo più sublime che la felicità o il perfezionamento stabilito in un modo arbitrario, e che sconoscono per conseguenza il destino dell'uomo. Una vera etica non è al contrario possibile se non riunisce in un tutto unico le tre nozioni di dovere, di virtù e di bene, o di fine assoluto.

3.° Perchè i due soli sistemi (quello di Platone e quello di Spinoza), i quali francamente prendono le mosse dall' infinito, e che bandiscono la rassomiglianza dell'uomo con Dio come un' opera artistica libera, come il problema più sublime dell'etica, non dicono e dir non possono in nessuna parte come sia possibile il passaggio dall' imperfetto al perfetto, e ciò che dee fare ciascun individuo nel suo stato per raggiugnere questo fine;

4.° Perchè i nostri trattati di morale non esauriscono la materia, e non sono precisi abbastanza su ciò che dee farsi per ogni caso particolare. In fatti non vi è sistema di morale che abbraccia in prima tutti i beni dell'uomo, i beni spirituali e corporei, i beni naturali, i beni artificiali e convenzionali; in nessuno questi beni sono messi in relazione coll'ultimo destino dell'uomo. Inoltre, il principio formale che determina la maniera di operare, non fa abbastanza conoscere (se soltanto i momenti dell'azione sono conosciuti) ciò che si può ed in conseguenza si dee fare ;

5.° Perchè nulla è deciso di un comune accordo con altri, nè anche sempre per se stesso, sulle nozioni generali di libertà, di coscienza, di virtù, di dovere, di fini o di beni, nè sulla divisione de' beni, nè sull' ideale del savio, nè infine sull'unità e la semplicità, la molteplicità o la composizione di questo ideale.

6.° Un difetto manifesto, un vizio evidente dell'etica, il quale attesta in supremo grado il suo difetto scientifico, sono la *casuistica* e l'*ascetica*, che ne sono il compimento, e che sarebbero due parti indispensabili se il sistema dell'etica fosse perfetto, perciocchè un'etica scientifica non lascia nulla all'avventura, e fa sempre riconoscere nel medesimo tempo come somministrare i mezzi per la pratica della virtù.

I sistemi di morale che Schleiermacher ha più particolarmente esaminati sono quelli di Platone, di Aristotile, de' cinici e degli stoici, di Aristippo e degli epicurei tra gli antichi; e ne' tempi moderni quello di Spinoza, della scuola inglese e francese, ed infine quello di Kant e di Fichte¹.

¹ Rixner, Hist. de la Philos. t. III, p. 499-504.

8.°

ECKHARTSHAUSEN.

Onde meglio si sappia ciò che intendiamo per misticismo tradizionale, ne prenderemo un esempio nell'opera di Eckhartshausen intitolata: *La nube sul santuario* coll'epigrafe: *Absque nube pro nobis*, e tradotta in francese da un anonimo; Parigi 1819. Un misticismo di questa specie ci sembra l'abuso della ragione e della tradizione nel tempo stesso. I seguenti passi diranno abbastanza se c'inganniamo. Vedi p. 136 e 137, 141 e 142, 144-146, 154-157, ec.

Secondo che la tradizione ha la parte principale o accidentale nel misticismo, può dirsi che vi ha tradizionalismo mistico, o misticismo tradizionale. Si può distinguere ancora il misticismo puro ed il tradizionalismo puro: il primo appartiene alla filosofia piuttosto che il secondo.

L'autore si prevale di risultati scientifici della filosofia di Kant, per edificare la sua sintesi mistica.

» Per ciò che riguarda le verità che qui enunciamo, abbiamo infinita obbligazione alla filosofia di Kant.

» Kant ha incontrastabilmente provato che la ragione non sa nel suo stato naturale assolutamente nulla di soprannaturale, dello spirituale e del trascendentale, e che non può nulla conoscere nè analiticamente, nè sinteticamente, e che quindi non può provare nè la possibilità, nè la realtà degli spiriti, delle anime e di Dio.

» È questa una verità grande, sublime e benefica pe' nostri tempi; egli è vero che S. Paolo avevala di già stabilita nella prima epistola a' Corintii, c. 1, v. 2-24; ma la filosofia pagana de' dotti cristiani ha saputo riportarla finno a Kant.

» Il beneficio di questa verità è doppio. In prima esso pone limiti invincibili al sentimento, al fanatismo ed alla stravaganza della ragione.

» Poi mette nella più risplendente chiarezza la necessità e
» la divinità della rivelazione. Il che pruova che la nostra
» ragione umana nel suo stato limitato non ha alcuna fon-
» te obbiettiva pel soprannaturale senza la rivelazione; nes-
» suna sorgente per istruirvisi di Dio, del mondo spiritua-
» le, dell' anima e della sua immortalità : d' onde segue che
» sarebbe assolutamente impossibile di sapere alcun che, e
» di far la menoma conghiettura su tali cose.

» Siamo quindi debitori a Kant di aver provato a' dì nostri
» a' filosofi, come già lo era da lungo tempo in una scuola
» più sublime della comunanza della luce, che senza la rive-
» lazione veruna conoscenza di Dio nè alcuna dottrina sull'a-
» nima non erano possibili.

» Dal che è manifesto che una rivelazione universale dee
» servire di base fondamentale a tutte le religioni nel mondo.

» Così, egli è provato secondo Kant che il mondo è intel-
» ligibile affatto alla ragione naturale, e che Dio soggiorna in
» una luce, nella quale nessuna speculazione nè alcuna ra-
» gione limitata possono penetrare. »

Ecco intanto questa sintesi :

» Nel nostro sangue vi è una materia glutinosa (detta glu-
» tine) nascosta, la quale ha un'affinità più prossima coll'ani-
» malità che collo spirito. Questo glutine è la materia del
» peccato.

» Questa materia esser può modificata diversamente da ec-
» citazioni sensibili; e, secondo la specie di modificazione di
» questa materia del peccato, si distinguono le cattive incli-
» nazioni al peccato.

» Nel suo più alto stato di espansione questa materia o-
» pera la presunzione, l'orgoglio; nel suo più alto stato di attra-
» zione, l'avarizia, l'amor proprio, l'egoismo ;

» Nello stato di ripulsione produce la rabbia, la collera, nel
» movimento circolare, la leggerezza, l'incontinenza ;

» Nella sua eccentricità, la ghiottornia, l'ubbriachezza ;

» Nella sua concentricità, l'invidia.

» Nella sua essenzialità, l'infingardia.

» Questo fermento del peccato è più o meno grande in cia-

» se un uomo, e trasmesso da genitori ai figliuoli; e questa materia del peccato, propagata in noi, si oppone sempre all'azione simultanea dello spirito sulla materia.

» Egli è vero che l'uomo può mettere colla sua volontà alcuni limiti a questa materia del peccato, può dominarla affinchè divenga meno operante in lui; ma non è in sua facoltà di annientarla affatto. Da ciò derivasi il contrasto continuo del bene e del male in noi.

» Questa materia del peccato ch'è in noi, forma i legami della carne e del sangue, co' quali noi siamo attaccati da un lato al nostro spirito immortale, e dall'altro alle eccitazioni animali.

» Questa materia del peccato è come l'esca, colla quale le passioni animali si accendono ed infiammano.

» La reazione di questa materia del peccato in noi sull'eccitazione sensuale, è la cagione per la quale noi scegliamo sempre il male pel bene, per la mancanza del giudizio giusto e tranquillo; perciocchè il movimento fermentescibile di questa materia che produce la passione, impedisce l'azione tranquilla dello spirito, ch'è necessaria pel giudizio.

» Questa istessa materia del peccato è anche la cagione dell'ignoranza: giacchè, siccome la sua materia densa ed inflessibile aggrava le fibre fine del cervello, impedisce l'azione simultanea della ragione, ch'è necessaria per la penetrazione degli obbietti dell'intendimento.

» Il falso ed il male sono quindi le proprietà di questa materia del peccato, come il bene ed il vero sono le proprietà del principio spirituale in noi, quando tutto può dominare in noi in un modo illimitato.

» In virtù della conoscenza di questa materia del peccato, noi impariamo a vedere che siamo uomini moralmente infirmi, e che abbiam bisogno di un medico che ci dia un mezzo di guarigione proprio a distruggere questa materia che produce in noi la falsità, a guarirci ed a restituirci la salute morale.

» Per essa noi apprendiamo anche a vedere che poco serve

» tutta la nostra maniera di moralizzare con parole, ove fa
» d'uopo di mezzi effettivi.

» Si moralizza da secoli, ed il mondo è sempre lo stesso.

» Il malato non diverrà convalescente, se il medico non fa altro
» che moralizzare al suo letto: fa d'uopo che gli prescriva rime-
» dii, ma si deo prima conoscere il vero stato dell' infermo.

» Lo stato di malattia degli uomini è un vero avvelenamen-
» to: l'omo ha mangiato del frutto dell' albero, nel quale
» predominava il principio corruttibile e materiale, e si è av-
» velenato col gustarlo.

» Il primo effetto di questo veleno generale consisteva in
» questo, che il principio incorruttibile, la cui espansione for-
» mava la perfezione di Adamo, si concentrò nell' interno, ed
» abbandonò l'esterno al governo degli elementi. Così una ma-
» teria mortale covrì ben tosto l'essenza immortale, e gli ef-
» fetti naturali della perdita della luce furono l'ignoranza, le
» passioni, il dolore, la miseria e la morte.

» La comunicazione col mondo della luce fu intercetta; l'oc-
» chio interno che per tutto vedeva il vero, si chiuse, e l'oc-
» chio materiale si aprì all'aspetto incostante de' fenomeni.

»

» Prima della sua caduta l'omo era savio, egli era tutt'uno
» colla saviezza; dopo la sua caduta fu da essa disgiunto: da
» ciò la rivelazione, o la scienza che, per riacquistare questa
» unione colla saviezza, gli divenne necessaria. Questa prima
» rivelazione era la seguente:

» Lo stato d' immortalità consiste in questo, che l'immor-
» tale penetri il mortale.

» L'immortale è una sostanza divina, ch' è la magnificenza
» di Dio nella natura;

» Il sostrato del mondo, degli spiriti, l'infinità di Dio, nella
» quale tutto è vita e si muove.

» È legge assoluta che nessuna creatura non può esser feli-
» ce che nella fonte di ogni felicità. Questa fonte, questo in-
» che, è la magnificenza dello stesso Dio.

» Per effetto del godimento del nutrimento distruttibile l'uo-
» mo stesso è divenuto distruttibile e materiale: la materia

» trovasi, per così dire, tra Dio e lui; egli non è più penetrato
 » immediatamente, e con ciò è sottoposto alle leggi della ma-
 » teria.

» Il divino in lui, ch'è rinchiuso ne' legami della mate-
 » ria, è l'immortale; questo esser dee messo in libertà, svolger-
 » si di nuovo in lui onde governi il mortale; allora l'uomo si
 » trova nella sua pristina dignità.

» Ma un mezzo è necessario per la sua guarigione, e per
 » mettere al di fuori ciò ch'è dentro di lui. L'uomo caduto non
 » può nè riconoscere questo mezzo per se stesso, nè farlo pro-
 » prio: non può riconoscerlo, perchè ha perduta la conoscenza
 » pura, la luce della saviezza; non può farlo proprio, perchè
 » questo mezzo è rinchiuso nel più intimo della natura; ed
 » egli non ha nè il potere nè la forza per dischiudere questo
 » intimo della natura.

»

» Quando l'uomo, per effetto del godimento di un frutto
 » corruttibile, e che portava in se il fermento della morte, fu
 » avvelenato in tal guisa, che tutto ciò ch'era intorno di lui di-
 » venne mortale e distruttibile, la misericordia divina doveva
 » necessariamente stabilire un antidoto che potesse gustarsi nel-
 » la medesima guisa, e che contenesse in se la sostanza, la quale
 » contiene e vivifica tutto, affinchè col godimento di questo im-
 » mortale nutrimento, l'uomo avvelenato e sottoposto alla mor-
 » te potesse esser guarito o tratto dalla sua miseria. Ma, onde
 » questo albero di vita possa di nuovo piantarsi in questo bas-
 » so mondo, era necessario prima di ogni altra cosa che il
 » principio materiale e corruttibile ch'è nel centro della terra,
 » fosse in prima rigenerato, e renduto capace di essere un gior-
 » no una sostanza che vivificherà tutto.

« Questa capacità per una nuova vita, e la dissoluzione
 » dell'essere corruttibile istesso che trovavasi nel centro del-
 » la terra, non erano possibili in nessun' altra maniera se
 » non coll'invilupparsi della sostanza divina della vita nella
 » carne e nel sangue, per trasmettere le forze ascose della
 » vita alla natura morta. Ciò avvenne per virtù della morte
 » di Gesù Cristo. La forza che stillò dal suo sangue sparso,

» penetrò nella parte più intima della terra, risuscitò i morti,
 » spezzò le montagne, e produsse il totale eclissi del sole, quan-
 » do dal centro della terra, in cui la luce penetrò, spinse tutta
 » le parti delle tenebre alla circonferenza, e pose le basi della
 » glorificazione futura del mondo.

» Dall'epoca della morte di Gesù Cristo la forza divina, spin-
 » ta nel centro della terra dal suo sangue sparso, sforzavasi
 » sempre onde spingersi al di fuori, e rendere successivamente
 » tutte le sostanze capaci del grande rivolgimento riservato al
 » mondo.

»

» Tutto in noi è impuro, avvolto fra le tele di aragno della
 » vanità, coperto col fango della sensualità.

» La volontà è il bue ch'è sotto il giogo delle passioni.

» La nostra ragione è l'asino legato all'ostinatezza delle
 » sue opinioni, a' suoi pregiudizii e scioccherie.

»

» Prima che lo spirito di verità non operi in noi, andia-
 » mo soggetti a' seguenti mutamenti:

» In prima si esaltano in noi le sette potenze del nostro
 » intendimento, per le sette potenze del nostro cuore o del-
 » la nostra volontà; e questo esaltamento avviene nel modo
 » seguente. L'intendimento umano si divide in sette potenze; la
 » prima potenza è quella di riguardare gli obbietti fuori di noi;
 » *intuitus*.

» Per virtù della seconda potenza noi percepiamo gli ob-
 » bietti riguardati; *apperceptio*.

» Per virtù della terza potenza, ciò ch'è stato percepito o
 » riflesso; *reflexio*.

» La quarta potenza è quella di considerare gli obbietti per-
 » cepiti nella loro diversità; *fantasia, imaginatio*.

» La quinta potenza è quella di deliberare su qualche cosa;
 » *judicium*.

» La sesta potenza coordina le cose secondo le loro relazio-
 » ni; *ratio*.

» La settima in fine è la potenza di formare in un essere,
 » per l'intendimento, le cose coordinate; *intellectus*.

» Quest' ultima contiene, per così dire, la somma di tutte le
» altre.

» La volontà dell' uomo si divide altresì in sette potenze,
» le quali insieme considerate la costituiscono, o sono per così
» dire come le sue parti sostanziali.

» La prima è la capacità di desiderare le cose fuori di se;
» *desiderium*.

» La seconda è la capacità di potere rendersi proprie le cose
desiderate; *appetitus*.

» La terza è la potenza di dar loro una forma, di renderle
» reali, e di soddisfare la concupiscenza; *concupiscentia*.

» La quarta è la potenza di ricevere in se le inclinazio-
» ni, senza decidersi per nessuna, o lo stato di passione;
» *passio*.

» La quinta è la potenza di risolversi pro o contra di una
cosa, la libertà; *libertas*.

» La sesta è la potenza della scelta o della risoluzione pre-
» sa di fatto; *electio*.

» La settima è la potenza di dare all'obbietto scelto un' esi-
» stenza, *voluntas*.

» Questa settima potenza contiene ancora tutte le altre, e
» ne è la somma. »

II.

*Mistici o Tradizionalisti che più si avvicinano al dommatismo
ed all'idealismo obbiettivo o assoluto.*

1.°

ESCHENMAYER.

Cristoforo Adamo *Eschenmayer*, nato a Tubinga nel 1770, professore di filosofia e medico, seguì dapprima le dottrine di Schelling, ma se ne dilungò in seguito, e diede uel misticismo e nel supernaturalismo. Le sue principali opere filosofiche sono: 1.° *Psicologia*, 2.ª ediz. 1822; 2.° *Filosofia della*

Religione, in 8.^o 3 parti (1.^o razionalismo 1818; 2.^o misticismo, 1822; 3.^o supernaturalismo, 1824); 3.^o *Sistema di filosofia morale*, in 8.^o 1818; 4.^o *Dritto normale*, in 8.^o 1819; 5.^o *Disegno di un dritto canonico universale*, in 8.^o 1825; 6.^o *Misteri della Vita intima spiegati colla storia della visionaria Prevost*, in 8.^o 1830; 7.^o *Saggio della Filosofia della natura*, in 8.^o 1832; 8.^o *La Filosofia religiosa di Hegel paragonata al principio cristiano*, in 8.^o, 1834; 9.^o *Conflitto tra il cielo e l'inferno*, in 8.^o 1837.

In un'altra delle sue opere filosofiche, intitolata: *La Filosofia nel suo passaggio alla non-filosofia* (1803), egli dice che l'assoluto scorto dalla ragione non è ancora l'assoluto immediato e vero, ma solo la sua immagine. Egli poneva dunque, come Jacobi, l'assoluto, il Dio vero e vivente, l'ente primitivo, in una regione eternamente inaccessibile al sapere intuitivo, regione della fede che presente. Nel suo *Dialogo sul santo* (1805), e nella sua *Introduzione alla conoscenza della natura ed alla Storia* (1806), egli mette il santo al disopra del bello e del vero, perchè è superiore al senso ed all'intendimento, non è nè sentito nè compreso dall'anima, ma solo presente quando l'anima se ne sente compresa ed animata.

Schelling rispose coll'opera intitolata: *Filosofia e Religione* (1804), nella quale cercò di far vedere ch'egli è affatto impossibile di compiere la filosofia colla fede, stante chè se la filosofia è veramente filosofia; essa dee possedere in un sapere intuitivo l'assoluto immediatamente vero e vivente, al di fuori del quale non ve ne ha alcun altro possibile, sapere che non può comprendere la non-filosofia, o la fede soltanto. Tali controversie tra Eschenmayer e Schelling durarono fino al 1812, epoca nella quale essi finirono per istanchezza di combattere.

La *psicologia* è per l'autore la filosofia, come l'*analisi* è pel geometra tutte le matematiche: egli la nomina una *introduzione alla scienza elementare*. Il suo metodo è *costruttivo*, perciocchè prende le mosse dalla diversità empirica de' fenomeni delle diverse facoltà dell'anima, di cui segue i successivi svolgimenti studiandosi di stabilire nel medesimo tempo i feno-

meni correlativi dell'organismo spirituale nel corpo. Egli cerca in seguito per induzione il termine di paragone, mercè del quale possa ricondurre all'unità questa diversità di fenomeni, e trovare almeno una spiegazione verisimile. Fa pruova in fine di ridurre le spiegazioni date agli elementi dello spirito che ha coscienza di se, e di provarne per tal modo la verità, pretendendo inoltre di far vedere con ciò come la natura obbiettiva passi nella natura subbiettiva pura, per mezzo dell'organismo, e che lo spirituale ed il corporeo, l'infinito ed il finito, non presentano opposizione assoluta, ma soltanto una specie di esistenza diversa ne' loro diversi membri.

Il *dritto normale*, innato allo spirito umano, è unità di misura per tutti i tempi, non ostante le modificazioni che vi arrecano necessariamente le circostanze di luoghi, di civiltà ecc. Dalla personalità riconosciuta procede la libertà; dalla socialità, l'eguaglianza; dalla costituzione, la guarentigia.

È giusta ogni azione, la quale concilia il valore sociale della personalità individua colla sua libertà, l'eguaglianza e la sicurezza esteriore di tutti. Il dritto ha la sua sanzione (interna) molto meno nella forza fisica (costringimento), che nella libera forza persuasiva de' principii morali.

La divisione del dritto secondo l'ordine cronologico del suo svolgimento, presenta quattro periodi: 1.° quello del dritto del più forte; 2.° quello della schiavitù e del dispotismo; 3.° quello della libertà nelle antiche repubbliche; 4.° quello del monarchismo, che comincia col cristianesimo, e che finirà con una confederazione di tutti i popoli cristiani.

I dritti di libertà e di sicurezza si svolgono nello stato civile, sotto le forme di dritto di proprietà, di dritto contrattuale, e di costituzione civile. I dritti contrattuali e costituzionali sono intanto variabili, ed esser debbono riformati se lo spirito del tempo lo richiede.

Il dritto in fine dee elevarsi nell'ordine sociale alla virù; è questo il suo ultimo periodo. Il primo mezzo a tale effetto è la legislazione, poi la pubblicità degli atti giudiziarii ed amministrativi.

Sotto il titolo di dritto applicato l'autore tratta in seguito

alla lunga del dritto privato e del dritto pubblico nelle loro diverse diramazioni rispettive.

La sua filosofia della religione si rannoda immediatamente alla sua psicologia, ed abbraccia la vita universale ed individuale, secondo le loro funzioni in parte immanenti, in parte trascendentali, nel dominio della religione o del peccato, cioè dell'unione con Dio o dell'allontanamento da Dio. Siccome l'autore appartiene alla classe de' filosofi del sentimento, il misticismo è il suo punto centrale in religione; il razionalismo ed il supernaturalismo rappresentano le due ali. La religione al pari del misticismo contiene, a suo giudizio, annientamento di tutta la logica: perciocchè Dio è la contraddizione assoluta, e per conseguenza la scienza della religione l'annientamento di tutti i concetti intellettuali nella loro indipendenza. L'autore conta perciò nel suo primo volume tutte le prove dell'esistenza di Dio desunte dalla logica, dalla psicologia, dalla fisica, dall'estetica, dalla storia, ed in fine anche dalla filosofia, e segnatamente quelle di Cartesio, di Spinoza, di Kant, di Fichte, di Schelling e di Weis. Nel suo secondo volume l'autore considera la religione come derivante dal sentimento, come misticismo naturale, cioè come entusiasmo apocalittico e mistico (*Mystik*) ideale, secondo Swedenborg e Jacopo Boehme. Il terzo volume contiene la dottrina della rivelazione di Dio nell'Antico e Nuovo Testamento, con considerazioni edificanti o molte declamazioni contro il razionalismo.*

L'autore riassume la sua filosofia speculativa nella fine de' suoi *Saggi della Filosofia della natura*, § 317 e seguenti. Egli la trova in S. Giovanni, e ben si comprende che non la rinvia nella parte più chiara degli scritti di questo apostolo; perciocchè in un'opera chiara non si può trovare se non quello che contiene. L'apocalissi è dunque la sorgente filosofica, alla quale egli pretende di attingere.

* Rixner, *Mist. de la Philos.* t. III, p. 399, 422, 426.

2.º

BAADER.

Francesco-Saverio Baader, nato nel 1765, si è appalesato l'avversario del criticismo ed il partigiano della dottrina di Schelling in molte opere filosofiche che ha poste in luce, e di cui le principali sono: 1.º *Accieciamento assoluto della ragione pratica dedotta da Kant*, in 8.º 1797; — 2.º *Fondamento della Fisica*, in 8.º, 1813; — 3.º *Fermenta Cognitionis*, 1822-23, tre quaderni, in cui trattasi dell'origine del bene e del male nell'uomo; — 4.º *della Libertà dell'Intelligenza*, in 8.º, 1826; — 5.º *Lezioni sulla Filosofia religiosa*, in 8.º, 1827; — 6.º *Lezioni sulla Dogmatica speculativa* in 8.º, 1829 - 1833; — 7.º *Sulla relazione della Scienza alla Fede*, 1833. — Egli ha pubblicato anche qualche cosa sull'estasi. Le sue opere sono d'un misticismo oscuro, e piene di esaltamento. Baader cerca di ricondurre al cattolicesimo i protestanti mistici ed i pietisti, come quelli che più si sono ravvicinati alle idee cattoliche, pretendendo (non senza qualche ragione) che tutti i protestanti i quali hanno rinunciato all'uso della ragione in materia di religione, sono in sulla via del ritorno al cattolicesimo. ¹

Non daremo qui che alcune proposizioni principali estratte dalle sue opere da Rixner, ma che sono bastevoli per mettere il lettore in istato di giudicare della dottrina del nostro autore.

1.º *Sulla teorica della vita.*

- Vivere è essere ed operare.
- Il motore della coltura della vita non può dunque essere che il desiderio di essere e di operare.
- Per quanto questo scopo non si ottiene, non vi è ripò-

¹ Baader ha scritto due opere in francese, 1.º sull'*Eucaristia*, alla signora contessa d'Elding, 1819; 2.º sulla *Nozione di Tempo*, al principe di Gallizia, 1818.

so al desiderio, cioè fondamento della vita. Il motore della coltura della vita è dunque pari al motore del suo fondamento.

— Se la vita esser dee fondata, essa dunque suppone qualche cosa che non lo è; nella guisa stessa che il riposo, il quale proviene dal fondamento della vita, suppone il non riposo.

Il non riposo, il negativo del riposo, essendo dato da ciò che non è fondato, il negativo del fondamento, e questo risultando dall'ente negativo come quello dall'operare negativo, ed essendo la vita la soppressione de' due, può dirsi che la vita, come cosa positiva, risulta da due cose negative.

Queste due negazioni si presentano nella natura come espansione e concentrazione (*ritardazione*), dal conflitto delle quali derivasi la rotazione = centro della natura come principio negativo *ex quo et per quod* = ciò che è senza forma, o il nulla.

— Il contrasto delle due negazioni mostrasi fisicamente e moralmente come tentazione (*solicitatio seu tentatio ad perditionem*); giacchè la preponderanza del non-fondato dà sempre la morte (*Vernichtung*).

— Non essendo la vita che l'effetto dell'unione di queste due negazioni, fa d'uopo una terza cosa per produrre questa unione. Questa terza cosa è la luce, ch'è per conseguenza il vero *centrum gravitatis*, scopo di ogni formazione.

— Il principio che illumina, o il principio della conoscenza è dunque ancora il principio che crea, giacchè la vera veduta della creatura non può esser compresa che con la condizione di esser introdotto (*Eingerücktseyn*) nell'ente primitivo (o per conseguenza ancora nel sapere, nell'operare e nel creare primitivo.) Perciocchè in Dio, e per conseguenza anche nella creatura, creare è conoscere.

— L'intelligenza dell'uomo, come tutto ciò ch'è vivente, dee avere la sua sfera di riproduzione, nella quale si comunica alle sue sfere inferiori, e partecipa alla sfera divina superiore senza volerlo, ma istintivamente e per effetto della grazia. Il solo cristianesimo ha proclamata la grazia in un modo puro, dappoichè insegna l'ingenerazione e la rigenerazione in Dio.

Non solo l'uomo è suscettivo della glorificazione (*Verklärung*) della natura divina, ma la natura può ancora esser messa in relazione con lui, ed essere renduta sino ad un certo punto alla sua perfezione originale.

2.° Filosofia del sapere religioso.

La filosofia suppone una saviezza effettiva, per conseguenza un Dio saggio ed insegnante (*weisenden*) ed uno spirito finito che ha bisogno di apprendere, e che lasciassi ammaestrare. Nondimeno lo spirito filosofico non ammette questo Dio reale se non in quanto ne riconosce la necessità relativa, e non già come essendo per se stesso.

Se lo spirito umano è in ciò superiore al bruto, egli corre anche il rischio d'inorgogliersi e di mettersi in luogo di Dio, dimenticando di non essere quello che è se non per Dio.

L'uomo è liberato e veramente superiore a tutte le potenze della natura terrestre, e per conseguenza immediatamente felice per mezzo della conoscenza della sua unione vivente ed organica con Dio. Ma ogni conoscenza di Dio che rende felice, derivasi per la creatura ragionevole dalla fede al rivelatore: « *Oportet enim credere ut intelligam.* » Non si può non pertanto forzare a credere, perciocchè una credenza che non è libera, non è una credenza.

Abbandonarsi assolutamente a Dio come un docile istrumento, è virtù e felicità; avere un senso ed una volontà a se, è peccato e dannazione.

L'ateo nega il Padre; il deista nega il Figlio; il panteista nega lo Spirito Santo, che riguarda come lo spirito cosmico senza santità.

3.°

SCHUBERT.

Gotthilf-Errico *Schubert*, nato nel 1780, è stato precettore di Otone re della Grecia, e di molti altri principi, ed ha pubblicato un certo numero di opere filosofiche secondo il pen-

siero di Schelling, ma ripiene di misticismo, e tra le altre: 1.^o *Presentimenti* (*Abnungen*) di una *Storia generale della vita*, 3. vol. in 8.^o 1806 - 1820; — 2.^o *Sguardo sul lato oscuro* (*Nachtseite*) della vita, 3.^o edizione, 1827; — 3.^o *Simbolica del Sogno*, 2.^a edizione, 1821; — 4.^o *Storia dell'anima*, 1830; — *Storia della Natura*, 2.^a edizione, 3. vol. in 8.^o 1835 - 1837. Quest'ultima opera è come il sunto sistematico di tutte le precedenti.

Nella *Storia della Natura* Schubert svolge il pensiero di Schelling, che la natura è il lato negativo, la caduta da Dio. Ma la natura non è stata sempre così imperfetta. L'uomo primitivo p. e. possedeva il significato dell'enigma della natura esteriore; questo significato eragli stato rivelato, ma dopo la confusione delle lingue, quella propria alla nostra natura è divenuta in gran parte inintelligibile; avendo perduto la sua profondità, noi abbiamo avuto bisogno d'una rivelazione scritta. Insino a che i discorsi e le parole serbarono il lor senso primitivo e naturale, i nomi e le cose, la parola e l'azione, il discorso ed il sentimento, non formavano che una cosa sola.

Del rimanente, la natura dello stile antico non è affatto sconosciuta: è ciò che ora diciamo miracoli, e G. Cristo ha cangiata la direzione della natura, a cui ha impresso un impulso nuovo e continuo verso il bene. Egli portava in se la perfezione del passato e dell'avvenire. Molto ancora rimane a fare senza dubbio, e Schubert vede l'aurora di una restaurazione prossima in virtù della *magia*, ma di una magia buona e vera.

Non procederemo più oltre nell'analisi della dottrina di questo autore, dottrina che si rannoda più specialmente da un lato a quella di Schelling, come si è già detto, dall'altro a quella di Jacobi.

4.

STEFFENS, TROXLER, HALLER.

1.^o Errico *Steffens*, nato nel 1773 a Stavanger nella Norvegia, ha composto in cattivo tedesco e pubblicato molte ope-

re, tra le quali non citeremo che le sue *Caricature delle cose più sacre*, 2 vol. in 8.° 1819-21; *Antropologia*, 2. vol. in 8.° 1821.

La luce, secondo Steffens, è il principio formatore, per mezzo del quale il particolare vien mutato in generale. Il peso è la identità dell'essenza (*Wesen*); la luce, l'identità della forma. L'identità del carattere dipende dal peso; quella del sostrato dalla luce.

L'identità dell'essenza è la identità assoluta; quella della forma al contrario non è che relativa, perciocchè l'idea della forma stessa è la triade e non la monade.

Steffens divide l'antropologia in tre parti: la prima, l'antropologia *geologica*, considera l'uomo come termine finale dello svolgimento storico del nostro pianeta nel passato; la seconda, l'antropologia *fisilogica*, considera l'uomo come centro dell'organismo (*organischen Gegenwart*); l'antropologia *psicologica* considera l'uomo come destinato al rivolgimento di un avvenire infinito.

Steffens prende le mosse in politica dal principio che lo scopo supremo dello stato nella sua unità colla chiesa, non è il perfezionamento della individualità, nemmeno quello della languente subbiettività terrestre, sì bene quello del bello e primitivo carattere proprio (*Eigenthümlichkeit*) di ogni ente umano dotato di ragione.

Lo stato, la cosa più sacra dell'umanità, non è dunque una istituzione puramente giuridica, nè una semplice restrizione necessaria e ragionevole fatta alla libertà individua dalla eguale libertà di tutti gli altri; ma è piuttosto un ingrandimento e rinforzamento della libertà personale di ciascuno individuo con quella di tutti e per conseguenza una istituzione destinata a rendere l'uomo libero ed a perfezionarlo in un organismo di tutta la vita per mezzo della scienza, della religione e dell'arte.

L'autore dà dunque il nome di *caricature* di ciò che vi ha di più sacro alle vedute parziali, esclusive dell'idea, del problema e degli elementi dello stato. Egli dà come tali, a) sotto il rispetto del fine dello stato in generale, l'agiatezza, il bene stare e la quieto senza libertà, la libertà primitiva senza legge; la ger-

manità (*Deutschheit*) generale senza alcuna distinzione di provincie.

b) Sotto il rispetto delle destinazioni particolari, delle professioni nello stato , gli uni vogliono che ogni cittadino goda de' dritti politici, altri, che questo dritto sia ristretto ad un certo numero determinato secondo tale o tale altra base, che la nobiltà sia ereditaria o che sia personale, che la stampa sia libera o che non lo sia ecc.

c) Sotto il rispetto delle forme di governo e della costituzione monarchica specialmente , gli uni vogliono un re popolare, gli altri un re, il cui potere sia controbilanciato da' rappresentanti della nazione, ecc.

d) Sotto il rispetto del contatto de' poteri temporali e spirituali, secondo che la chiesa assorbisca lo stato, o lo stato la chiesa.

L'autore concilia in seguito tutti questi estremi.

2.° *Troxler*, professore nel Liceo di Lucerna, segue in generale la dottrina di *Steffens*, soprattutto in ciò che riguarda il dritto naturale.

3.° L'opera di *Haller* (Carlo Luigi), *della Restaurazione della scienza politica*, il cui ultimo volume è uscito alla luce nel 1835, presenta ancora molti punti di rassomiglianza con la dottrina politica di *Steffens*; soltanto essa contiene assai più gravi inconseguenze, tra le altre sulla quistione della sovranità. Ma i veri modelli di *Haller* in politica sono il sig. de Bonald ed il conte de Maistre.

5.°

MEYER.

G. Fr. *Meyer*, a Francoforte sul Meno , è uno di que' mistici che derivano a un tempo da *Jacobi* e da *Schelling*, ma piuttosto ancora dal primo che dal secondo.

A suo giudizio, la perfezione compiuta consiste nel vero, nel bello e nel buono rinniti, ma fa mestieri guardarsi di confonderli colle loro apparenze. Il loro riflesso è per ogni dove , ma la loro essenza non può essere alla circosferenza.

L'ideale del tuo eterno desiderio è appena l'ombra de' beni celesti; ne è anche meno il possesso; e per la ragione che hai il presentimento di alcuna che di divino, tu non sei per anco un Dio, sì bene un essere che ha fame e sete della divinità, essere che non ha nulla di più dell'animale, in fuori della coscienza di questo bisogno. L'animale in fatti anche sospira ardentemente la sua perfezione (*Vollendung*); la sua conoscenza e le sue opere, per quanto la natura eterna conosce ed opera in lui, sono portate ad un più alto grado del conoscere e dell'operare dell'uomo; giacchè l'istinto animale sa e fa meglio di ciò che noi noi veggiamo. L'animale possiede, conosce e desidera ancora a suo modo il vero, il bello ed il buono.

L'uomo non è divino, essenzialmente superiore all'animalità, se non perchè egli proclama col suo operare e con le sue azioni una predilezione durevole e forte per la verità, la bontà e la bellezza riconosciute, e perchè una vita soprasensibile già comincia per lui in questa vita sensibile.

Ma la sua forza è troppo insufficiente per raggiungere questo scopo: essendochè senza lo spirito fortificante di Dio egli resta nella sua debolezza malangranta tra la verità e l'errore, il sensibile ed il soprasensibile; e solo per quanto la formazione discende dall'alto egli non è più nato dalla carne e dal sangue, ma da Dio.

Il mezzo onde operare questa rigenerazione è in prima la fede alla propria miseria, poi alla grazia del mediatore, pel quale soltanto noi possiamo andare a Dio, ed ottenere lo Spirito Santo.

Il principio della provvidenza divina è la salvezza dell'uomo per virtù della giustizia e della grazia senza pregiudizio della libertà.

Nella pietà sta la vera morale; una morale senza fede non è che una maschera di santità, la quale, richiedendo un cuor puro, rifinta nel tempo stesso la sola acqua di purificazione.— I frutti dell'ordine morale esterno sono tratti nella *corruzione* della natura; nè v'ha che il solo dolce della fede che sia e rimanga incorruttibile.

Chi è santo crede; perciocchè ha la radice nella immutabile verità di un Dio; egli è pervenuto al punto centrale della quiete; è divenuto essenzialmente veggente, e già contempla Dio in questa vita prima che nel cielo.

Nell'uomo divenuto figlio di Dio noi possediamo realmente un Dio immanamente concepibile.

I lumi naturali bastano per iscorgere la oscurità naturale, e però per riconoscere umilmente l'insufficienza della natura, e per guidarci a ricercare la grazia.

L'eterna misericordia nutre l'uomo col latte della conoscenza che derivasi dalla Bibbia e dalla natura. — L'una è insufficiente senza l'altra. Vi ha nondimeno questa differenza, che chi conosce la Scrittura sa più di chi conosce solo la natura. Ma chi crede di conoscere la natura senza conoscere la Scrittura, non metterà mai nè concatenazione nè integralità nella propria conoscenza; perciocchè la natura parla per enigmi ed in geroglifici, la Bibbia spiega chiaramente questi enigmi.

La disposizione del senso cristiano nella natura e nella storia è un modello ispirato di un'eloquenza piena di calore, d'immaginazione e di spirito (*Witz*). L'interpretazione delle figure matematiche, delle forme della natura vivente, de' colori, de' fiori, sorprende in ogni istante con applicazioni inattese e grandi lampi di luce, comechè per ogni dove nella contemplazione della natura domini la tendenza morale (1).

OSSERVAZIONE GENERALE.

Non ostante le moltissime dottrine che abbiain fatto conoscere, ed il numero anche più grande di nomi che abbiain citati, vi sono nondimeno altre dottrine ed altri uomini che meriterebbero ancora di richiamare la nostra attenzione: per esempio, l'opera del sig. Ritter *sulla conoscenza di Dio nel mondo* è certamente la più notevole tra molte altre che abbiain analizzate, ma è meno nota e più difficile a classifi-

(1) Rixner, tom. III. p. 488, 407, 477, 806 e segg.

care. Fa mestieri del resto sapere fermarsi, e forse ci siamo molto distesi sulla filosofia tedesca.

RIFLESSIONI

SULLA FILOSOFIA TEDESCA

DA KANT FINO A' DI NOSTRI.

Il movimento filosofico dell'Alemagna moderna è uno de' più notabili che ci presenti la storia dello spirito umano. Ma in questa moltitudine di nomi e di dottrine, ve ne ha quattro soprattutto che si distinguono con titoli diversi; e fra questi quattro nomi, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, il primo risplende fra tutti. Kant è il padre della nuova filosofia tedesca: senza di lui non si sa dire ciò che sarebbero stati i suoi successori, nel mentre ch'è certo ch'egli non deve loro alcuna cosa.

Non diremo ch'essi non hanno nulla aggiunto all'opera del loro comune maestro, ma non risponderemo nemmeno che non hanno in nulla impedito il felice influsso che forse è tuttavia nel suo destino di avere. Noi non veggiamo che sia molto esatto il dire: Essi sono venuti dopo di lui, dunque la loro dottrina è superiore alla sua; ma vorremmo piuttosto, il confessiamo, che ciò si dimostrasse. E ne saremmo tanto più sodisfatti, perchè non abbiám potuto finora essere di questa opinione; crediamo al contrario che la filosofia di Kant sia generalmente superiore a quella de' suoi successori. Egli è vero ch'essi hanno parlato dopo di lui, ma l'opinione di chi parla l'ultimo non è necessariamente la migliore, come ogni movimento non è necessariamente progresso; non vi ha che una sola maniera di avanzare, e ve ne ha mille di dilungarsi dal dritto sentiero.

Una cosa che ci sembra semplice si è, che se Kant ha ra-

gione, i suoi contraddittori hanno torto. Or egli ci sembra che non sia altrimenti, e ciò abbiain cercato di osservare in due circostanze ch'è inutile di rammentare. Ma siccome la nostra opinione è rimasta insino ad ora ignota, ora ci permettiamo di manifestarla: è un appello di un giudizio privato, pel quale abbiamo del resto la più grande deferenza, ma che non ci ha convinti, per difetto di essere ragionato. Noi dunque richiediamo una seconda sentenza, ma vorremmo che si pronunziasse dalla dialettica.

Non vi ha nella nostra maniera di vedere nè *parzialità*, nè *passione*, nè *ingiustizia*, tuttochè siasi preteso il contrario. Le nostre parole hanno potuto talvolta esser vive, ma i nostri giudizi sono stati sempre dati ad animo molto riposato. Noi amiamo la verità sopra ogni altra cosa, nè possiamo dunque volere ingannare. Che c'importa che la verità sia tale o tale altra! l'amiamo per se stessa, e però quale essa è; tutto il nostro desiderio è di possederla in tutta la sua purezza.

Forse vi sarebbe più *estensione* ed *indipendenza* di spirito nel non sacrificare così autori ad autori; ma confessiamo esserci impossibile di conciliare dottrine contraddittorie, le quali star non possono insieme nella nostra mente, o perchè in ogni conto non troviam che sia d'uopo aver la testa più larga o meglio conformata per essere discepolo esclusivo di Schelling o d'Hégel, piuttosto che di Kant; diciamo anche di più: giacchè osiamo pensare che non sarebbe meno pericoloso di essere in tutto seguace della dottrina de' due primi, che di quella del terzo. Conveniamo del resto facilmente che meglio sarebbe di non esserlo di alcuno. Facciamo ancora tutti i nostri sforzi per non avere altro maestro che la verità; ma rinnegar non possiamo coloro che ne sono stati gli organi fra noi, che ce l'hanno trasmessa. Tutto ciò che ci è dato di fare si è di non ammettere un'idea, se non perchè ci par vera, di non rifiutarne alcuna, se non perchè ci sembra falsa, e non perchè è professata da tale o tale altro uomo, morto o vivo. Or noi crediamo di non avere a tal riguardo a farci alcun rimprovero.

Queste spiegazioni tutte personali, e che per questa ragione

stessa avremmo voluto potere evitare, erano nondimeno necessarie per far comprendere, che se le seguenti riflessioni sembrano severe per alcuni, e per alcune dottrine, esse non sono intanto che l'espressione di un pensiero che il tempo e la riflessione non hanno cangiato. Solamente riconosco che se ora avessi a dire le cose stesse, lo farei in modo più placido e moderato. Accetto per conseguenza la censura che mi è stata fatta a tal riguardo, e torrò via, per quanto da una semplice correzione mi vien permesso, tutte le espressioni che potrebbero parer troppo dure. Duolmi di non poter rimutare interamente questa parte della mia opera, dappoichè tutte le più vive espressioni ne rimarrebbero inievolite...; ma non sento in me il coraggio di rifare questo lavoro, e da non altro canto, pubblicando le seguenti osservazioni, io non fo che cedere a consigli, che suppor non posso mancanti di schiettezza e di sapere.

Passeremo dunque a renderci conto per sommi capi del valore comparativo de' principali sistemi della filosofia tedesca; dopo di che esamineremo le antipatie e le simpatie che si aspetta verisimilmente quello tra questi sistemi che ci parrebbe di potere essere studiato e diffuso con maggior frutto tra noi. Questo sistema è quello di Kant, ed è anche il migliore di tutti, perchè da esso cominciar dobbiamo i nostri studii della filosofia, essendo il primo secondo l'ordine del tempo e delle idee, e perchè fa mestieri conoscerlo onde procedere oltre. Queste osservazioni sono state scritte in epoche diverse, e però non recherà meraviglia il trovarvi tutta l'unità che dovrebbero avere se fossero state destinate a formare un tutto. Ma quali che siano, contribuiranno per avventura a rischiarare in qualche modo la filosofia tedesca.

I.

Dopo di avere esposto tante dottrine, ventilato un sì grande numero d'idee, sentiamo il bisogno di raccoglierci per un istante per renderci ragione in generale de' principii seguiti da'

filosofi tedeschi da Kant fino di nostri ' de' loro metodi , de' risultati che hanno ottenuti ; del valore *assoluto* di tali risultati ponderati con una sana critica , del lor valore *relativo* , dello stato dell' Alemagna filosofica , de' preludii del sno avvenire , cose tutte in sostegno della nostra conclusione sul *vantaggio* che la scienza può aspettarsi dal movimento filosofico che abbiám passato a rassegna.

I. Kant ha preso le mosse dalla sintesi del senso comune per istudiarne l'importanza, o il valore ontologico; e non pertanto è stato accusato di scetticismo, se non nel suo punto di partenza, almanco ne' suoi risultati, come se potesse esservene meno nell'analisi che nella sintesi.

Convenendo che siavi nella sua dottrina una tendenza idealista , non possiamo dunque riconoscere che abbiavi scetticismo : Kant crede fermamente alla coscienza, alla ragione pratica. È sua colpa , quella del suo metodo , se il mondo esteriore , la vita futura , Iddio , non sono dati dalla coscienza ? È sua colpa se l'esperienza è anche limitata ? Non si è scettico per negare che si sappia ciò che s' ignora realmente e fatalmente ; e lasciando credere alla ragione ch'essa conosce ciò che non conosce , non si rende modesta e saggia, nè si porrà fine alle sue contraddizioni che sono uno scandalo pe' deboli , ed un eterno pretesto di accusa contro la filosofia. Si sa onde proviene questo scetticismo ? Non da' fatti certamente, nè dal metodo che li osserva, sì bene dalle pretensioni smoderate di un cieco dommatismo senza critica.

L'indole subiettiva della filosofia di Kant spiegasi col dire, ch'egli non ha riconosciuto la impersonalità della ragione , che fa di questa facoltà qualche cosa d'individuale. — Noi dimandiamo umilmente ai partegiani di questa opinione il permesso di spiegarci su questo punto.

1.º Noi incliniamo a pensare che il dualismo di Kant non è con bastante chiarezza pronunziato , e che in lui l'idealismo , ch'è essenzialmente subbiiettivo , sembra prevalere spesso sul realismo. Ma Kant non ha negato le realtà ; egli le ha anche affermate come necessarie per comprendere la scienza speculativa e pratica. A noi sembra che non poteva fare più

di questo; ci duole soltanto che non l'abbia fatto con maggior forza e chiarezza.

2.^o È anche vero che Kant non crede che la ragione illumini ciascun uomo altrimenti che manifestandosi a lui, e sotto questo rispetto egli riguarda la ragione come personale. È vero del pari ch'egli fa della ragione una facoltà dell'anima, e che sotto questo rispetto ancora la ragione è impersonale. Ma a supporre, ciò che Kant non ammette, che la ragione sia come una luce fuori dell'anima, che la illumina in ciascuno di noi, le illuminazioni di questa ragione impersonale assumerebbero sempre un carattere subbiettivo nel subire la forma di quella delle nostre capacità intellettuali che servirebbe a farcele comprendere. Perciò, qualunque ipotesi si faccia, trovasi sempre un lato impersonale e subbiettivo nella ragione.

3.^o Ma il lato impersonale della ragione è dunque sfuggito all'osservazione di Kant? Questo filosofo sì giudizioso ha forse sconosciuto il carattere di universalità e di necessità de' concetti? — Così poco, si sa bene, ch'egli ha dato questi due caratteri come quelli delle nozioni *a priori*. In qual modo egli concilia dunque la personalità della ragione col carattere universale delle sue illuminazioni? La cosa è semplicissima: egli concepisce la ragione come una facoltà *uniforme* in ciascuno di noi, come una facoltà che non soggetta alla diversità che seco adduce una differenza di organismo. Si ha dunque allora a un tempo l'universalità e la subbiettività. La parola subbiettività non è dunque affatto sinonima d'individualità. La ragione è subbiettiva, non già è individua, nel senso che abbia un carattere in questo, ed un altro in quello. — Forse ancora non si è distinta abbastanza la ragione dalle sue opere: queste opere sono contraddistinte da un carattere assoluto che dà loro un aspetto obbiettivo, impersonale, e le fa distinguere dagli altri stati del subbietto che sono propriamente individui. Quanto alla ragione, non è essa conosciuta che da' suoi prodotti, e solo mediatamente dicesi impersonale e per analogia dal carattere de' concetti che produce. Ma ciò non è a dire che non sia una facoltà

tà del subbietto pensante, e che i di lei prodotti non siano anche fatti di coscienza.

Noi ci crediamo adunque in dritto di assolvero Kant di scetticismo e d'idealismo puro; e lo facciamo tanto più tranquillamente, che non solo non abbiain trovato in lui nè l'uno nè l'altro di tali caratteri in un grado che si possa ragionevolmente rimproverargli, ma ancora perchè lo veggiamo accusato, in senso diametralmente opposto, ora di un razionalismo esaltato, ora di un realismo chimorico, ora di un razionalismo eccessivo, ed ora di un empirismo così grossolano, che non avrebbe mai potuto valutare le idee della ragione. Tutte queste accuse contraddittorie, che del resto comprendiamo benissimo nella bocca di coloro che le fanno, sarà per noi una ragione estrinseca patente di credere ch'egli lo meriti poco, e di persistere nella nostra opinione sul suo metodo e su' suoi risultati.

II. Una idea così favorevole non abbiamo, il confessiamo francamente, delle dottrine di Fichte, di Schelling e di Hegel: perciocchè, nel mentre che Kant prendo le mosse dall'uomo, e da tutto l'uomo, come da un dato certo ed immediato, Fichte già mutila la coscienza, Schelling cerca di disfarsene e di abbandonarsi senza di lei alla natura, di cui fa la sua musa; Hegel non vuole più partire, non solo dalla coscienza, ma anche dalla natura; la sola idea assoluta è il suo punto di partenza riconosciuto. Essi dunque si dilungano sempre più dal vero principio; allontanandosi da Kant, si può ben dire, si dilungano ancora sempre più dal senso comune; e se non fosse un certo razionalismo secco ed arido come le forme sillogistiche, la dottrina di Hegel varrebbe anche meno di quella di Schelling. Ma siccome preferiamo di molto l'aridità scolastica ai traviamenti dell'immaginazione* e la crediamo anche molto propria a raffreddare un entusiasmo in delirio, daremmo dunque la preferenza alla filosofia di Hegel

* Vedi tra mille altri un esempio curioso di questa specie di traviamento, conseguenza del principio e del metodo della filosofia della natura, in Beneke, *Kant ed il Problema filosofico* ecc., in tedesco, p. 63, nota.

come la meno cattiva, su quella di Schelling, tuttochè questa sia forse più acconcia a vivificare l'ingegno. Ma siccome il principio di entrambi è malamente scelto, siccome il loro metodo sintetico ed *a priori* è falso, la migliore di queste due dottrine è per noi semplicemente la meno propria a disviare. Vi è del resto più di probabilità di far ritorno ai veri principii ed al vero metodo con Hegel, che con Schelling. Ma Fichte ci sembra ancora in generale preferibile a' suoi due successori.

Tutti e tre sono panteisti nella speculazione; ma vi ha questa grande differenza tra il loro panteismo e quello di Spinoza o dell'antichità, che il Dio Tutto de' filosofi tedeschi è un Dio *causa*, nel mentre che quello del panteismo precedente non era che un Dio *sostanza*, cioè, per non esagerar nulla, che il Dio del panteismo moderno è più vivente dell'antico. Fichte ha sublimato a Dio l'Io assoluto, Schelling la natura, l'assoluto, Hegel l'idea assoluta. Tutti e tre sono stati condotti al panteismo, perchè non hanno voluto che un solo principio, ed il loro panteismo è idealismo, non ostante l'apparenza contraria in Schelling, perciocchè tutti e tre non riconoscono in sostanza che l'idea, ed escludono la realtà, non riconoscendola che di nome. Il loro panteismo ci sembra per questa ragione più prossimo all'ateismo di quello di Spinoza. Non è questa un'accusa che vogliam fare, come si è potuto credere, sì bene un fatto che abbiám creduto dover dimostrare.

Se riflettiamo in fatti che il *monismo* puro ha sempre condotto e dee sempre condurre al panteismo (perciocchè se una cosa sola esiste, quale può ella essere se non Dio), e che se il *monismo* è dippiù *idealismo*, il panteismo può essere altra cosa che un nome improprio dato all'ateismo? Perciocchè in che mai un Dio-Tutto differisce dal nulla quando non si riconosce l'esistenza che nelle idee?

Se ammetter non si possono tali conseguenze, fa mestieri concluderne che la vera filosofia è quella che prende le mosse dal dualismo col senso comune, e che vi ritorna; quella che ammette ad un tempo l'essere e l'idea, due categorie supreme, tra le quali la riflessione filosofica ha sempre oscillato. Non potendo risolvere l'idea nell'essere, si è cer-

cato di risolvere l'essere nell'idea: è questo l'*idealismo*. Riconoscendosi l'essere, ed ammettendone un solo, per effetto di un'astrazione effettuata, si è caduto nel *panteismo*, un essere solo, la cui idea e l'estensione non sono che le due forme. E secondo che questo ente assoluto si è concepito più o meno esclusivamente sotto l'una delle due categorie ontologiche radicali, la realtà sostanziale o la causalità, il panteismo è stato materialista o spiritualista, e Dio è stato o morto o vivente, o almeno è sembrato essere l'uno o l'altro s'egli era qualche cosa. Da ciò si deriva la grande differenza che notiamo nella storia della filosofia, tra il panteismo antico ed il panteismo moderno, concernente la relazione della metafisica o della speculazione alla fisica, alla storia, alla pratica.

III Se vuoi convincere per mezzo della storia della filosofia anche della verità del giudizio critico che abbiám dato sul valore assoluto e relativo de' principali sistemi della filosofia moderna in Alemagna, che si dia una rapida occhiata alle scuole di Kant e de' suoi successori, e che si cerchi ove trovasi il buon senso, la sana ragione, ed ove da un altro canto la stravaganza. Noi veggiamo, per attenerci soltanto a quelli, de' quali abbiamo analizzato le dottrine, sotto la prima bandiera Beck, Reinhold, Krug, Fries, Herbart, ecc. tutti uomini di buon senso, e che forse non si pregiám abbastanza, anche in Alemagna; ed è cosa notevole, che Reinhold, Herbart, ecc. non sono stati mai più criticati che pe' punti ne' quali si sono più dilungati dal Kantismo.

Che veggiamo al contrario in Novalis, Solger, Calker, Baader, Meyer, Oken, ec. ec.? Non altro che io non so quale misteriosa intuizione razionale messa in principio; un metodo d'ispirazione proclamato, che mette capo a' sogni mistici ed anche alla magia. Se ne è fatta la pruova in grande, la quale sembra compiuta, e però decisiva. Tali travimenti sono il degno frutto di simili principii e di un simile metodo, e noi comprendiamo il segreto orrore di questa specie d'illuminismo pel razionalismo critico. Ripetiamolo dunque: il razionalismo o il criticismo è il solo rimedio

all'empirismo esclusivo come all'illuminismo della pretesa intuizione razionale : è questa ancora la sola vera guarentigia contro lo scetticismo e l'ipotesi, che sono due altri scogli della filosofia.

Quanto alla filosofia della credenza o della fede naturale, alla quale Jacobi ha dato il suo nome, merita che se ne discorra a parte. Il principio ed il metodo di questa filosofia hanno un carattere più negativo che positivo : il principio è di non averne , il metodo di non seguirne alcuno. Vi ha fino a ciò, come si vede, la più grande rassomiglianza tra Jacobi e Schelling; ma Jacobi, comechè alquanto mistico, si è molto più di Schelling tenuto ne' limiti del senso comune. Egli non ha voluto far sistema nè scuola, e la sua dottrina non è che una protesta contro le forme della scienza ed i risultati astratti che ottiene. Che si ponga mente nondimeno : i principii, il metodo, la scienza, tutto questo è buono per qualche cosa, nè altra pruova ne vorremmo che l'energica ribellione di Jacobi contro i severi principii della morale di Kant ; perocchè anche quando la ragione fosse dal canto suo, non vi è passione nè fanatismo che non si possa prevalere de' suoi argomenti. Il grande errore di Jacobi non è già di volere la *fede* in materia anche di filosofia , ma è di volerla senza critica. Questa grande differenza vi ha dunque tra Kant e Jacobi, che questi vuole in materia metafisica cominciare e finire con la *fede*, nel mentre che quello vuole al contrario che la *fede* altro non sia che la conclusione della critica. In tal guisa la ragione sarà perfettamente convinta della propria impotenza, e si rassegnerà con una intera conoscenza di causa. Saprà di più distinguere ciò che si appartiene alla fede da ciò che non le appartiene ; la sua fede sarà dunque rischiarata, nel mentre che altrimenti è infallibilmente mista di superstizione, di pazzo entusiasmo , e di errori, ch'esser possono molto pericolosi. La filosofia di Jacobi ci sembra fallare non solo per questo , ma anche per un'analisi mal fatta delle nostre facoltà intellettuali. Da questo difetto si derivano anche tutti gli altri.

Ma in qual modo , si dirà , la filosofia tedesca de' dì no-

stri può essere così diversa da quella di Kant, se essa ne deriva? La logica del tempo non è più infallibile di quella di un uomo? E Kant non sarebbe logicamente responsabile di tutto ciò che si è fatto dopo di lui? e la sua filosofia per conseguenza non sarebbe così riprensibile come quella di coloro che lo hanno seguito?

È questa una quistione che merita di essere risolta. Egli è certo in prima che Kant ha dato l'impulso; è certo che il suo sistema ha un colore d'idealismo manifesto, e che i filosofi venuti dopo di lui si danno francamente per *idealisti*; soltanto le loro dottrine si distinguono le une dalle altre con gli epiteti di *subbiettivo*, di *obbiettivo*, di *assoluto*, aggiunte alla parola idealismo.

Ma egli è certo da un altro canto che i due ultimi sistemi, quello di Schelling e quello di Hegel, sono piuttosto il frutto dell'impazienza e dell'opposizione, che quello della docilità e della imitazione: in altri termini, essi esprimono una reazione contro l'idealismo subbiettivo di Fichte ed il criticismo di Kant. Così Schelling ed Hegel derivano da Kant senza dubbio, ma in gran parte come i contrarii nascono da' loro contrarii, e non affatto come le conseguenze derivano da' loro principii. Qual differenza in fatti tra le vane finzioni fondate sopra di analogie che non sono anche sempre speciose, tra i vani giuochi dialettici, e la semplicità maestosa, vera e forte del filosofo di Königsberg! Kant parte dalla speranza; gli altri l'hanno in nou eale, e vogliono piuttosto prender le mosse da non so quali astrazioni chimeriche, o anche dal nulla. Kant procede analiticamente, gli altri sinteticamente; egli non ragiona che dopo di avere osservato e su ciò che ha osservato, ed essi ragionano senza osservare. Egli studia la coscienza umana e le sue leggi, essi pretendono costruirla e imporle leggi. Egli ammette alcune cose in se e le distingue da' fenomeni, sostiene che non si può conoscerle prima, e che ogni nostra conoscenza speculativa diretta è sperimentale; essi al contrario rigettano le cose in se, la realtà, non ammettono nè fenomeni nè numeni, ma l'assoluto puro; e questo assoluto è in sostanza precisamente l'in-

cognito di Kant. Egli non giunge alla fede delle cose soprannaturali che per mezzo della morale; essi all'opposto vogliono cogliere immediatamente l'obbietto di fede. Egli riconosce il pensiero e l'essere, essi non riconoscono che il pensiero e l'essere. Egli crede in Dio senza affermarlo scientificamente; essi l'affermano scientificamente, ma ch'è mai per loro? . . . Egli crede alla libertà, alla immortalità dell'anima; essi ne parlano, è vero, ma le rendono entrambe impossibili nel loro sistema. Egli fonda la morale sulle basi eterne della coscienza e della ragione, nel mentre che per essi non è che l'effetto di un meccanismo divino il quale non ci riguarda. Ma ciò basta: noi non continueremo un parallelo, che del resto non sarebbe che una ripetizione di quanto si è già detto.

D'ondo nasce dunque una sì grande discrepanza? — Se facesse d'uopo il dirlo, avremmo perduto il nostro tempo nell'esporsi tutte queste dottrine e sistemi. Chi non vede in fatti qual sia la conseguenza ben legittima di quella de' punti di partenza e del metodo? Da una parte la coscienza umana, l'osservazione ed il ragionamento, cioè il metodo psicologico in tutta la sua estensione, da un'altra ipotesi, ed ipotesi ancora.

Innanzi di darci alla lunga e penosa fatica che terminiamo, eravamo già ben convinti non esservi che un metodo ed un punto di partenza in filosofia; ma la storia accresce ancora, s'egli è possibile, le nostre convinzioni *a priori*.

In eccezione ancora di pochissimi uomini che, ad andarli, farebbero credere ch'essi sono i soli degni del titolo di filosofi, in Alemagna e nel resto dell'universo, un gran numero di menti speculative ritornano al metodo psicologico, e con questo al criticismo. Non siamo i soli che crediamo scorgere questo fenomeno nelle più recenti opere dell'Alemagna filosofica, ma l'avevamo già detto e scritto in un tempo, nel quale non sapevamo ancora che la nostra osservazione fosse stata fatta da altri. Ma dipoi abbiám letto con soddisfazione nelle opere de' sigg. Beneke, Chalybæus, Gruppe ecc. che il movimento di ritratta avviene molto alla svelata.

L'Alemagna filosofica, stupita di riuscire al nulla seguendo la via dell'idealismo puro, si è in un subito fermata;

non veggendo il mezzo di uscire da questo angiporto andando sempre a lui incontro, si è deliberata di uscire dalla falsa strada che aveva presa; alquanto umiliata ancora di trovarsi in tale imbarazzo, al cospetto delle altre nazioni, dalle quali credevasi ammirata, ha finito col rivolgere uno sguardo quasi supplichevole a se d'intorno. La Francia, l'Inghilterra, e la stessa Italia, cominciano ad essere da essa trattate con minor disdegno; nè è lontana dall'avere pel buon senso di questi popoli diversi de' riguardi che somigliano al rispetto verso un' autorità: ma fa anche di più, dappoichè si risovviene de' proprii grandi uomini, de' suoi filosofi, e di Kant soprattutto, delle cui opere compiute dà fuori in questo momento (1840) due edizioni. È questo il suo vero fanale; essa lo comprende, e dice con una umiltà e con una nobile alterezza che le fanno doppiamente onore: Il Kantismo, nella sua perfetta purezza, scevro cioè del suo barbaro apparecchio scolastico, trionferà del metodo metafisico; l'avvenire è per lo spirito, se non per la lettera di Kant; la sua dottrina sarà quella di tutti i pensatori fra tutti i popoli civili¹.

Ch'io sia pure accusato di esser troppo prevenuto in favore di Kant, e di non aver renduto bastante giustizia a' filosofi venuti dopo di lui, non mi si contrasterà almeno la necessità di cominciare da Kant lo studio della storia della filosofia moderna in Alemagna. Egli è, per servirmi delle espressioni del suo nuovo editore, il sig. Rosenkranz, il Giano della filosofia moderna: riassume le precedenti speculazioni, contiene in una o in un'altra guisa ciò che si è fatto dopo di lui, e serve a spiegare le antecedenti e le susseguenti speculazioni. Diciamo inoltre con lo stesso editore, giacchè questo è il mio pensiero, che soltanto passando per la critica della ragione pura, ancor troppo poco conosciuta, gl'Inglese, i Francesi e gl'Italiani potranno proceder oltre e disfarsi della loro vecchia e pessima metafisica. Al che aggiungiamo,

¹ Beneke, p. 89.

e ci aggrada di pensare che tale anche sia l'opinione del sig. Rosenkranz, che molti Tedeschi forse non si regolerebbero male di seguire questo consiglio salutare per disfarsi anch'essi della loro nuova metafisica, la quale non è molto migliore dell' antica.

È da dir nondimeno che la filosofia non abbia nulla guadagnato dopo di Kant? no certamente: perciocchè, oltre le verità che sono state messe sotto una nuova luce, gli stessi grandi errori, ne' quali si è caduto, sono ancora preziosi insegnamenti.

II.

Or quale può esser mai il destino che si attende in Francia la filosofia tedesca, e specialmente quella di Kant? È questa la seconda quistione che ci siam proposta di esaminare.

La filosofia di Kant deve incontrare in Francia in questo momento cinque specie di avversarii: 1.º le incapacità sufficienti; 2.º le vane pretensioni dialettiche ed ontologiche di una certa classe di uomini; 3.º il seguito de' seguaci di Condillac; 4.º gli psicologi empirici, i quali non possono o non vogliono uscire da' fatti; 5.º un certo razionalismo obbiettivo che ci viene da Schelling e da Hegel.

La prima classe degli avversarii di Kant, e che non sarà forse la meno numerosa; è dunque quella di coloro, i quali pretendono giudicare di tutto, e segnatamente di filosofia, senza averne il dritto, uomini che si credono la misura di ogni potenza intellettuale, e che prosternati ginocchioni davanti la loro superba nullità, le immolano risolutamente tutto ciò che la sorpassa, affinchè non si trovi rimpiccolita a' loro proprii occhi. Simili avversarii sono fra tutti i più inconfutabili. Non possiamo quindi nulla dire anticipatamente, come ben si comprende, per difenderci contro

di loro ; nè nulla dir potremo dipoi ; e nondimeno noi non riconosciamo la menoma autorità nel loro disdegno.

Quanto all'opposizione che deve nascere dalla vana pretesione dialettica della scuola teologica , ci basti di dirne qui la ragione. La teologia positiva è prima di ogni altra cosa riposta nell'autorità ; e quando lo può , nell'intendimento ; il che del resto non le importa altrettanto. Avendo le sue tesi obbligate , dato per anticipazione , e credendo sempre di ben comprenderle , cioè come le viene imposto di farlo , essa non ha d'uopo di ricercare il vero : perciocchè è convinta di possederlo ; nè ha altro bisogno che d'inculcarselo e d'inculcarlo agli altri. Da ciò si deriva una dialettica tutta istrumentale , che dee mirare ad uno scopo assegnato anticipatamente ; da ciò il criterio fattizio o non naturale di ogni dottrina , di ogni dialettica estranea. Secondo questa dottrina tale dialettica , che convenga o pur no con le tesi che impongono l'autorità , si è in dritto di ammetterla o di rigettarla , ed anche di perseguirla. Quando dunque Kant ci dice che non si dimostra Dio nè ontologicamente , nè cosmologicamente , egli sarà certamente molto male accolto , quando anche avesse mille volte ragione , perchè non ostante tutto , egli deve aver torto.

I sensualisti , come si è convenuto di nominarli , non comprenderanno Kant , e perciò soltanto gli si leveranno contro : perciocchè altrimenti li convertirebbe ad un razionalismo ragionevole , senza distaccarli assolutamente dal sensualismo , al quale egli fa bellissime parti , tutte le sue parti in fine. Ma poco ci turbano i loro attacchi impotenti : noi non vorremmo segnalare ancora questa classe di avversarii che per memoria , o piuttosto per simetria : giacchè , per quanto deboli essi siano , vi sono nondimeno ; ed il loro luogo è per conseguenza segnato nel nostro specchio statistico degli avversarii naturali del Kantismo. Ma dietro i filosofi di questo lato si trovano i naturalisti , intendendo questa parola nel suo ampio significato , i matematici e i giureconsulti , famiglia di dotti senza dubbio rispettabilissima , per quanto vogliono parlare soltanto di ciò che sanno , ed edificare le loro scienze

e le loro teoriche sulle basi del senso comune, quali questo senso comune le presenta al loro istinto razionale, ma che si espongono spesso al ridicolo di un eccessivo imbarazzo, o pure, il che è assai più grave, al torto di un estremo sragionamento, quando vogliono o non vogliono darsi ragione delle idee madri della loro scienza. Nondimeno, siccome fanno autorità, ed a buon dritto, nelle materie di lor competenza, essi esercitano sulle menti un' influenza ch' esser potrebbe sfavorevole ad una filosofia che impugnerebbero, quando anche tutti i loro colpi fallissero.

Ma non sono costoro i nostri avversarii più formidabili, e forse un giorno qualcuno si darà il piacere di far perdere l'equilibrio alla loro piramide scientifica, collocandosi in sulla sua cima, e dimostrando che ogni scienza, come tale, è necessariamente fondata su concetti puri e primitivi; che se non si conosce l'origine ed il valore obbiettivo di tali concetti, la scienza tutta intera, per quanto bella, forte e chiara ella sia ne' suoi particolari, si risolve alla fine in una ipotesi oscura ed enigmatica, a supporre ancora che si ammettano per base alcune *idee pure*; ed in una ipotesi falsa, se tale base si consideri come una *intuizione de' sensi*, come una sensazione^{*}.

Un' opposizione molto più pericolosa della precedente potrebbe farsi dagli psicologi empirici, perchè più si accostano a noi, sono più destri e meglio esercitati in questa specie di contese, sono uomini della scienza, sono veramente sullo stesso terreno di Kant, ed hanno l'apparenza in lor favore. Quale è il mezzo in fatti di non credere in prima con loro, per esempio, che il libero arbitrio è un fatto di coscienza, e non già un concetto negativo; che abbiamo una conoscenza immediata dell'io in se, e non una conoscenza fenomenale? Quale è il mezzo di fare intendere a coloro che sono imbevnti delle loro dottrine, eccellenti del resto, che la percezione è tutto ciò che sappiamo del mondo esteriore, che non

* Dicesi che il sig. Wronski abbia fatto tutto questo; ma ci è stato impossibile di procurarci le sue opere.

lo conosciamo in se , ma che soltanto conosciamo noi stessi rispetto ad esso ; che vi è per conseguenza un male inteso in ogni verbo transitivo indicante una presa di possesso intellettuale del mondo , *vedere ed intendere qualche cosa* , nel mentre che si vede e s'intende puramente e semplicemente , comechè senza dubbio all'occasione di qualche cosa , ma che non può essere veduto più che non può essere una determinazione dell'io, una visione? Si giungerà forse ad essere meglio compresi da essi se , passando dall'uomo e dal mondo a Dio, vuolsi far loro comprendere che ogni determinazione degli attributi divini è necessariamente più o meno accagionata di antropomorfismo, e che così deve essere ; ma che un Dio determinato dal pensiero dell'uomo ben potrebbe non essere affatto il vero Dio, e che se questo Dio della coscienza umana non deve ammettersi che con una grande riserva, non è questa intanto affatto una ragione di abbandonarsi all'ateismo ?

E s'egli è dimostrato che il senso comune, in fatto di coscienza , ha le sue illusioni ottiche , le quali durano anche dopo che sono state scoperte , anche dopo che non inducono più in errore ; se nondimeno i psicologi di cui parliamo hanno una fede senza riserva a tutte queste apparenze interne , se le ponderano poco ; se è ancora uno de' loro principii più sacri, che il senso comune è infallibile , ch'egli è inutile ed impossibile di ponderarle, qual successo il criticismo può aspettarsi da loro ?

E non sarà anche peggio se il criticismo , uscendo dalla propedeutica , si mette ad edificare la scienza ? Siccome ogni scienza , almeno quanto alla sua forma, si appartiene essenzialmente alla ragione pura , e per conseguenza a combinazioni d'idee o di concetti ; siccome questi concetti non sono che relazioni d'idee ad idee, prodotti razionali puri che non hanno nulla che fare col tempo e con lo spazio , quando si considerano in *abstracto* , come dall'idea della scienza si richiede ; siccome intanto i fatti di coscienza di cui si occupa l'empirismo del senso interno sono tutti nel tempo, questo empirismo vorrà egli nulla comprendere dapprima dell'architettonica della ragion pura ?

Noi speriamo nondimeno che, passato questo primo momento di sorpresa, diverrà la facile conquista del criticismo, perchè gli è abbastanza dappresso per comprenderlo alla fine, e perchè di un passo dietro di lui.

Ma non siamo così rassicurati sulla diretta conversione del senso comune, nè su quella dell'idealismo obbiettivo o del naturalismo, di cui Schelling è il padre, o almeno il restauratore, ed Hegel il costruttore. E la ragione di ciò è pel sensualismo, ch'esso è troppo lontano dal criticismo, e sarebbe mestieri che passasse dapprima per l'empirismo psicologico. Quanto all'idealismo obbiettivo o assolutista, siccome crede di aver fatto un gran passo sul criticismo, siccome crede sapere ciò che lascia dietro di sé, e si compiace della contemplazione fantastica dell'assoluto, è malagevole che si rassegni a discendere da tali altezze, per incontrarsi con la dotta e modesta ignoranza del criticismo sull'obbiettività. Affascinato dalla trasfigurazione di se stesso su questo nuovo Thabor della scienza, che può mai desiderare? E non dice egli ancora di starvi bene, e che vuole alzarvi la sua tenda?

Ma tutte queste costruzioni sono esse realmente così solide come si pensa? e se i materiali che adopera non fossero che fantastici, come mai le costruzioni stesse avrebbero una maggiore solidità? Questo ci facciamo ad esaminare, ma considerandolo nelle sue principali relazioni col criticismo subbiettivo e col dualismo ¹.

1.° Esso nega l'idealismo subbiettivo; nega ancora l'idealismo obbiettivo che gli attribuiamo, autorizzati come ci crediamo dalla stessa sostanza della sua dottrina. Essa non vuole che l'assoluto, il quale non è secondo lui nè idealismo nè realismo, ma l'identità di tutte le opposizioni.

2.° Esso nega per conseguenza il dualismo, e però i punti di veduta obbiettivo e subbiettivo della scienza, sola specie di dualismo, di cui qui ci occuperemo ².

¹ Per un'idea meno incompiuta di questo sistema, vedi la nostra prefazione alla traduzione della *Storia della Filosofia* di Ritter.

² Per la esposizione storica di questo punto di metafisica vedi un lungo

Ma in qual modo intanto istitueremo la nostra dialettica con essolui? Cominceremo dell' esaminare se la idea, se la conoscenza è assoluta, o subbieltiva? O ricercheremo in prima se l'ente è uno o multiplice, o semplicemente se esiste? perciocchè insino a questo ci spingerà il sistema dell' identità.

Daremo la preferenza alla quistione psicologica sulla quistione ontologica, per la ragione che, non sapendo noi nulla dell'ente o degli enti se non per la conoscenza che ne abbiamo, non possiamo nulla affermare senza saper prima che pensare di tale conoscenza. E se ci vien fatta l'obbiezione che questo è già un giudizio anticipato in favore dell' idealismo subbieltivo, che questo è precisamente il punto di partenza ed il metodo del criticismo, non potremo disconvenirne; soltanto crederemo poter diffidare di fare altrimenti, perciocchè non possiamo elevar quistione che sopra un pensiero, perchè ogni pensiero è dato in noi, e perchè, quand' anco si riferisse ad una cosa diversa da noi, questa qualche cosa non è ancora per noi se non l'idea che ne abbiamo, più l'affermazione del *nescio quid* che ci sembra che è o che può essere, fatta astrazione del pensiero umano. E se s' insiste dimandando che non parlassimo nè dell' io, nè del non io, ma dell' ente in se, ma dell' assoluto, e che allora non giudicheremo anticipatamente la quistione; noi risponderemo in prima che potremmo al contrario così giudicarla anticipatamente contro il criticismo ponendo l'assoluto, come capace di esser posto in se, o che non vi ha più di ragione almeno di porlo sotto questo punto di vista anticipato, che sotto il punto opposto. Ma proviamoci nondimeno di situarci sotto tal punto. Se ciò è impossibile, è perchè senza dubbio il sistema stesso dell' identità assoluta è falso; se è possibile, dovremo esaminare al contrario il valore di questo sistema.

Se la conoscenza è assoluta, non lo è che a condizione di

frammento di Poelitz su' principali cangiamenti della metafisica in Alemagna da Kant sino a' dì nostri, frammento che abbiam tradotto ed inserito nel nostro Corso elementare di Filosofia. Veggasi anche il sig. Ancillon: *Saggio sul primo Problema della Filosofia*, nel quale l' autore, senza avvedersene, finisce col dar ragione al criticismo.

non essere una conseguenza di un modo di essere intellettuale determinato, derivante a un tempo dall'obbietto da conoscere e dal subbietto conoscente; cioè a condizione di essere indipendente, e però di non avere alcun obbietto di una natura determinata fuori di se medesima. Or un obbietto di tal natura, lungi dall'essere reale, non è possibile. Un obbietto indeterminato in se è una sostanza senza modi, un ente il quale non è che ente, cioè nn'astrazione effettuata, come dice benissimo Condillac, il quale ha ciò ben compreso, non ostante le cattive sofisticherie fattegli in proposito di tale espressione.

Se dunque la conoscenza è assoluta, non può esserlo se non a condizione che vi abbia un solo ente, e fa anche d'uopo che questo ente unico sia lo stesso pensiero. Se la conoscenza in fatti esser non può assoluta che a condizione di essere indipendente, essa dee esser tutto per non soggiacere alla legge del nulla. La conoscenza è dunque allora al tempo stesso il subbietto e l'obbietto; cioè, per parlare il linguaggio del sistema della identità, che non vi ha nè subbietto nè obbietto; che la conoscenza è tutto: l'infinito o l'indeterminato, il finito o il determinato, e la relazione dell'uno all'altro. Vedremo in seguito che questo sistema, per volere essere più di quello che non può essere, è inferiore a ciò che non vuole essere, inferiore all'idealismo subbiettivo, e che cade nel nihilismo.

Del resto, s'egli è certo che il concetto di assoluto non esiste che per opposizione a quello di condizionato, di dipendente e di relativo, allora, come ogni altro, è stato nominato soltanto per opposizione. Ma è da dire nondimeno che l'assoluto in se non esista, che non sia se non un lato del relativo, un correlativo per conseguenza, e che se fosse l'assoluto, non sarebbe che nella comprensione di questi due correlativi, ch'esso non è nè nell'uno nè nell'altro, ma in entrambi? Questo è ciò che dobbiamo esaminare.

Allorchè parliamo dell'assoluto in se, non trasportiamo forse nella realtà un concetto della mente, una forma della nostra ragione? Perciocchè la ragione, al pari della sensibilità, ha pure la sua forma, e questa forma è l'assoluto. So tutto ciò che è fosse ancora, meno l'intelligenza per con-

cepirlo ; vi sarebbe la realtà al mondo , ma nulla di assoluto , perchè la ragione non sarebbe ivi per dare all' ente il carattere di assoluto. La realtà, considerata in se stessa, non è eguale che a se medesima. Ogni determinazione ulteriore che le viene imposta dallo spirito , non è che una sintesi spontanea e primitiva , sulla quale lo spirito facendo in seguito ritorno mediante l' analisi , e trovandovi ciò che vi ha messo dapprima senza saperlo , considera come per obbiettivo ed indipendente ciò che non è ancora che subbiettivo e relativo. È questa una illusione trascendentale che derivasi dal nostro organismo intellettuale , ma che si può scopriro mercè di un' analisi severa e profonda. Quando dunque si parla dell' assoluto obbiettivamente , si confonde l' idea con la cosa ; nè si può perciò distinguere l' assoluto dalla sua idea. Questa illusione spiegasi in parte con un' astrazione , la quale consiste , dopo aver poste , opponendo una all' altra , le idee di assoluto e di relativo , nell' occuparsi soltanto dell' assoluto ; il quale ritiene il proprio nome ; benchè non gli convenga più da che l' elemento assoluto è considerato isolatamente. L' assoluto è dunque l' assoluto istesso. In seguito ne esamineremo il carattere ed il valore.

Ma piuttosto che una prova , è questa una tesi : procuriamo di penetrare più addentro. L' umana intelligenza è ciò che è ; ed il doppio fatto della sua esistenza non ha nulla di necessario , perciocchè il concetto di necessità non si applica a verun fatto considerato in se stesso. Un fatto potrebbe esser necessario solamente rispetto alla sua cagione. Ma questa necessità istessa non sarebbe intelligibile che a condizione di conoscere il principio , cioè di conoscere la ragione , la quale fa che la causa operi ed operi in tal guisa ; ragione ch' esser deve al di fuori della potenza o dell' energia causatrice , dappoichè la domina. Ma al di fuori della potenza vi ha la sostanza e l' idea ; perciocchè la volontà non è che l' energia dell' essere in atto secondo l' idea. La quistione dunque consiste in prima nel sapere se siamo necessari in virtù della sostanza primitiva o assoluta ; cioè , se questa proposizione è suscettiva di qualche senso ; se noi siamo una

emanazione degenerata o no di questa sostanza, e se ne abbiamo o pur no il carattere assoluto.

Non vi ha dunque che una sorta di sostanza? o ve ne ha molte? Non si può ciò decidere che *a priori*, se tuttavolta è ciò assolutamente possibile. Ciò che fa che una sostanza è sostanza o ipostasi, ch'essa è ciò che è sotto le sue determinazioni o modi, *quod substat*, è sicuramente la stessa cosa per ogni dove vi è sostanza; è necessariamente la stessa relazione, lo stesso concetto umano applicabile, e ciò forse ha fatto decidere con tanta facilità che la sostanza è una. Ma si è confuso un concetto puro con la *realità*, l'ente, il qualche cosa di reale, *quod substat*, e che per conseguenza è già qualche cosa a cui si applica il concetto di sostanza. Trattasi dunque di sapere se la sostanza, intesa in questo ultimo senso, esser possa moltiplice; il che è dimandare, a me sembra, se può esservi un solo ente. Al che non possiamo impedirci di rispondere col senso comune, salvo a spiegare ben tosto il nostro pensiero, che il fatto e la ragione sono qui di accordo per rispondere che vi sono più enti; che questi enti sono possibili; e che se il concetto di ente è uno, e conviene a tutti egualmente; è questa una unità d'idea che non deesi confondere coll'unità di cosa.

Ma noi procediamo più oltre, e diciamo che la sostanza, intesa come noi la intendiamo, non solo può essere moltiplice, ma che nulla pruova altresì che debba essere di natura identica, o che non ve ne abbia di più specie possibili, quando anche tutte avessero intanto attributi ontologici o razionali comuni, come l'unità, l'identità, ecc.: perciocchè basterebbe per diversificare le sostanze, che avessero attributi specifici diversi. Or non sembra che i fatti già parlino in favore di tale possibilità puramente logica o razionale?

Ma noi accordiamo intanto il contrario di queste due posizioni, e concediamo l'ipotesi tutta gratuita dell'unità specifica ed individua della sostanza assoluta e divina. Da ciò ne verrà forse che l'emanazione di questa sostanza avrà le stesse proprietà della sua origine? E poi, si comprende bene ciò che s'intende per emanazione? Con ciò si vuol dunque di-

re altra cosa che una determinazione particolare della sostanza? Or, questa determinazione speciale, importa poco la forma ed il nome che le vien dato, non arrecherà dunque verun cangiamento nelle qualità non ontologiche, matematiche o razionali dell'ente, vogliam dire alle qualità dinamiche? E se non ne arrecasse alcuna, sarebbe dunque una determinazione? Se al contrario arreca un cangiamento, ciò non può essere che a condizione di far perdere alle qualità dinamiche, le sole sulle quali possa portare la determinazione, il lor carattere assoluto.

Noi potremmo dunque esser necessari in virtù della nostra origine materiale, la sostanza primitiva od assoluta, e pel fatto solo che abbiamo ricevuto una determinazione speciale rispetto agli attributi dinamici di questa sostanza primitiva, noi siamo caduti nel condizionato, nel contingente, nel relativo. E d'allora ogui idea, ogni conoscenza umana, conseguenza di tale determinazione, partecipa di questò nuovo carattere. Quindi ancora, tutto che possiam dire e decidero sulla quistione che ci occupa, non avrà nemmeno che un valore negativo, non ostante la sua apparenza di assoluto agli occhi della nostra intelligenza: perciocchè questo assoluto non sarà mai che relativo alla nostra maniera di concepire. E quando anche fosse l'assoluto assoluto, saremmo per sempre nella impossibilità di assicurarcene. Vi sarebbe dunque nel tempo stesso petizione di principio e circolo vizioso nel voler convertire questo assoluto relativo in assoluto assoluto.

Ciò posto, egli è manifesto che, nella ipotesi stessa della nostra necessità sostanziale, noi non avremmo che una intelligenza determinata, non assoluta, e però incapace di conoscere l'assoluto o le realtà in loro stesse, o almeno di dimostrare ch'essa lo può; e nondimeno non vi ha che questa conoscenza la quale meriti il nome di assoluta, essendo ogni altra relativa e fenomenale. Ma facciam vedere che in fatti ogni nostra conoscenza si risolve in idea, non giunge all'essere, e per conseguenza non è assoluta, qualunque osser possa la necessità ontologica della sua natura.

La sostanza, intesa nel senso etimologico, non è che un

puro concetta, perciocchè l'idea che rappresenta non dà all'analisi che la relazione dell'ente alla sua determinazione. Ma al di là, per così dire, del concetto di sostanza così intesa trovasi quello di ente, il quale non è che una ipotesi fatale della ragione, e che non ha ancora, come tutti i concetti, se non un valore di opposizione; essendochè l'ente non sarebbe stato nè concepito nè nominato senza il suo opposto, il non ente, e reciprocamente. Queste denominazioni, le quali or ora parevano essere denominazioni di cose (giacchè che mai può essere se non la sostanza, l'ente), non sono dunque realmente che denominazioni d'idee. Nulla di ciò che non è idea non può penetrare nell'intendimento umano nè riceverne un nome. L'idea di ente è dunque la sola cosa che sappiamo dell'ente. La realtà, la cui prima determinazione razionale è quella dell'ente per opposizione al non ente, è senza nome in tutte le lingue degli uomini: perciocchè il termine di realtà non è che un sinonimo di quello di ente, e che indica ancora un'idea meno profonda, giacchè la realtà è opposta all'apparenza, la quale non indica che una classe di determinazioni, nel mentre che l'idea di modo opposta a quella di sostanza, lo indica tutte. Certamente l'umanità crede esservi qualche cosa al di fuori dell'idea di ente, che corrispondo a questa idea, che l'idea stessa rappresenta ed esprime. Ma che vi si ponga mente, o si vedrà se realmente la ragione, dopo di aver posto lo spettro dell'ente, non lo fa per così dire dare indietro nel volerlo pigliare. Lasciamo le parole che non ci servono più a nulla, o piuttosto che ci mancano a questa profondità, e dimandiamoci ciò che intendiamo qui per rappresentazione, espressione, intuito razionale, ecc. Troveremo allora, se non vogliamo illuderci, che tutto questo non è che immaginario, figurato, e senza il menomo valore. Ed ecco perchè: se l'idea di ente è diversa dall'ente, essa non lo rappresenta; se gli somiglia, l'ente non è che una idea, o piuttosto non vi ha ente. Nel primo caso, siccome non sappiamo dell'ente che l'idea che ne abbiamo, e siccome l'idea che ne abbiamo non è già nè esso ente nè qualche cosa che gli somigli, egli è evidente che non ne sappiamo nulla, assolutamente nulla. Ed

eccoci posti tra la necessità di non saper nulla dell'ente, e quella della negazione dell'ente, o della trasformazione dell'ente in idea; ma quest'ultimo caso è precisamente ciò che diciamo negazione dell'ente, e più innanzi ne tornerà il discorso.

Eccoci dunque nell'idealismo senza potere uscirne: essendochè prendendo le mosse dalla sostanza per opposizione all'idea, siamo ricaduti interamente nell'idea. Non vi è dunque per noi dualità conosciuta, ma identità, ma idea pura e semplice. Il qualche cosa assolutamente indeterminato, ma base di tutte le determinazioni reali e razionali, che la ragione pone incontro all'idea di ente, non è che una ipotesi, ma l'ipotesi primitiva e fondamentale della ragione.

Ed eccoci dunque esclusi dalla conoscenza delle cose in loro stesse, rincacciati come siamo per sempre e per tutto nell'idea. Il carattere assoluto della conoscenza non ci conviene dunque sotto questo rispetto. Ve ne ha forse un altro? e qual mai esser potrebbe? Basterebbe mai, perchè un'intelligenza fosse reputata assoluta, ch'ella fosse relativamente al suo obbietto ciò ch'esser dee necessariamente ogni intelligenza; o per parlare un linguaggio più di accordo con quello del sistema dell'identità, basterebbe che senza conoscere le cose in se stesse, le quali non sono alla fine secondo questo sistema che per quanto e come esse sono conosciute, che questa intelligenza fosse tale ch'esser dee l'intelligenza assoluta? Ma in prima, si suppongono forse più specie d'intelligenze possibili? Ed in questo caso tutte queste intelligenze, ciascuna secondo la propria natura, non conoscono tutte egualmente bene? Il buono o il vero non è qui relativo, ed anche essenzialmente relativo? Le cose richiederebbero dunque di esser vedute assolutamente in un modo piuttosto che in un altro? e perchè? Esser vi possono differenze essenziali ne' modi di vederle, o soltanto differenze di grado in ciascun modo? Se le cose hanno un punto di veduta assoluto, e se non vi ha che l'ordine delle intelligenze che le percepiscono nel modo che sia nel vero, chi mai ci dirà se l'umana intelligenza è in questa condizione? Non è infinitamente a presumere per l'opposto ch'ella percepisce soltanto sotto un aspetto relativo, percio-

chè alla fine è una intelligenza determinata, e questa determinazione non è più di verun'altra necessaria in se? La stessa divina intelligenza è necessariamente determinata; ma se il suo modo di determinazione fosse assolutamente necessario, non vi sarebbero altre determinazioni intellettuali possibili: perciocchè, siccome la determinazione è quella che dà l'essere all'intelligenza, dire che una determinazione intellettuale è necessaria in se *a priori*, è dire che non vi ha se non una sorta d'intelligenza possibile in se; è stabilire questa determinazione in un modo assoluto o senza obbietto, è cadere per conseguenza in un idealismo subbiiettivo-unitario o trascendentale, il quale per essere divino non è più necessario in se di alcun altro fatto ch'esser possa, che sia o no eterno: giacchè la necessità non cade mai sopra un fatto ideale; è un concetto che richiede due termini generatori. Or si prenderebbe per una determinazione necessaria assoluta la necessità ipotetica della nostra natura rispetto a Dio che ci ha creati, e che ci ha creati pel resto del mondo? Egli sembra che quest'ultima quistione meriti di essere esaminata. È questa la seconda parte della disgiunzione, alla quale abbiain ridotta la necessità ipotetica della nostra natura quando abbiamo detto che se noi fossimo necessari, ciò esser non poteva relativamente all'idea che ha presieduto alla creazione di questo mondo.

L'idea architettonica del mondo imponevaci dunque al creatore, ed imponevaci in tal guisa? Noi lo crediamo; ma non diamo la menoma importanza al sì o al no, per la quistione che ci occupa. La nostra intelligenza in fatti non avrebbe in ciò stesso che una necessità di relazione di effetto a causa, ed una necessità di determinazione o maniera di essere relativa tanto alla causa creatrice, quanto al resto del mondo. Non vi sarebbe dunque nulla che di relativo. E poi, se la stessa intelligenza primitiva è necessariamente determinata, se questa determinazione non ha nulla di necessario e per conseguenza di assoluto, come l'intelligenza umana potrebbe esser determinata in un modo affatto assoluto? Quando dunque nominiamo l'assoluto nell'intelligenza umana, è sempre il relativo che risponde.

Si cercherà forse una necessità in sè, appartenente alla nostra natura e ad essa sola, e che per conseguenza sia l'espressione dell'assoluto? Che ciò si tenti, e si vedrà se il problema stesso sia possibile, se ciò non sia che un controsenso od anche una contraddizione. Ogni necessità in fatti implica, come abbiain detto, una relazione e l'esprime. Essa non è coll'unità, coll'ente, anche con Dio, almeno secondo il modo di concepirlo dell'uomo: questo è ciò che Kant ha dimostrato. Dicasi lo stesso delle idee: nessuna idea è necessaria in se, nè lo è che per relazione ad un'altra; e se non trattasi della necessità logica o propriamente detta di un'idea, ma della sua necessità ontologica, se possiamo così dire, della necessità della sua apparizione nello spirito, non si ha ancora nulla in ciò che di relativo, cioè che questa idea dee apparire, poste tali e tali circostanze. Ma perchè ora, poste tali e tali circostanze, queste idee sono necessarie? Non vi è più qui una necessità logica, o il cui contrario implica contraddizione; è una necessità primitiva, di organismo o di costituzione, la quale si risolve per noi in un semplice fatto, e per conseguenza perde il suo carattere di necessità. — Abbiain creduto opportuno di dovere esporre di passaggio questo piccol cenno sulla necessità de' concetti, necessità ch'è stata sempre mal presentata finora, almeno per quanto conosciamo.

Or egli è facile di vedere se può farsi l'ipotesi della conoscenza assoluta. Di che trattasi in prima? Di sapere se potevamo allogarci nel punto di vista assoluto, cioè se potevamo conoscere le cose in loro stesse, e non rispetto a noi solamente; o piuttosto se conoscerle in loro stesse e rispetto a noi sia o no una sola e medesima cosa. In fatti, noi abbiain trovato che non conosciamo giammai che idee, e le nostre idee; che l'intelligenza umana è una intelligenza determinata; ch'essa non ha in se alcuna necessità di essere, nè di essere in tal guisa; che se fosse necessaria sotto questo doppio aspetto, ciò non sarebbe che relativamente alla sua causa, e però non assolutamente; che quindi da tale necessità le verrebbe il carattere di dipendenza e di condizionalità,

l'opposto precisamente dell'assoluto; che per conseguenza il tentativo di porsi sotto il punto di veduta assoluto è vano e contraddittorio con la natura condizionata di mille maniere della nostra intelligenza; che in fine il sistema dell'identità non può sostenersi.

In somma, per riassumere il già detto più generalmente e più ampiamente, svolgendo ancora la nostra idea, l'assoluto non è obbiettivo: l'assoluto non è che idea, e questa idea stessa non sarebbe veramente assoluta nella nostra intelligenza se non a condizione che la nostra intelligenza istessa fosse assoluta. Or in se stessa considerata, è puramente ciò che è, e non è da senno il cercare di applicarle, sia il carattere di assoluto, sia quello di relativo. Considerata in quanto a qualche altro ente che siasi, di cui ha idee, queste idee sono l'effetto della sua natura e di quella dell'ente ch'essa conosce; la sua conoscenza è dunque l'espressione di una relazione, ed è però relativa. Cambiando in fatti uno de' termini senza cambiar l'altro, si cambia la conoscenza.

Considerata quanto alla sua ragione, non porta in se il carattere della necessità che fosse, nè che fosse in tal guisa. Se dunque vi è stata necessità, la ragione è compresa dell'ente creatore, o della sua idea, cioè in somma dell'idea. Ma non sarà anche questa che una necessità relativa, e l'umana intelligenza, lungi di essere indipendente, assoluta, è allora soggetta a tutta la legge del condizionato, del contingente e del relativo. E poi, tutto questo tentativo non è in sostanza che un circolo vizioso; e dresi ritornare alla verità, che l'intelligenza umana è ciò che è. Essa non può esaminare se stessa fondamentalmente; perciocchè non può uscire di se medesima, nè paragonarsi all'*intelligenza assoluta*, essendochè altrimenti sarebbe in lei una triplice intelligenza: quella che giudicherebbe, quella che sarebbe giudicata, e quella che servirebbe di norma. Farebbe mestieri inoltre che in quella che giudica vi fosse una specie d'immagine, perfettamente rassomigliante, di quella che serve di norma o di quella che vien comparata. Ma quale esser potrebbe questa rassomiglianza, se non giungesse alla identità? e come po-

trebbe giugnervi senza cessare di essere distinta? Da un altro canto all'intelligenza che paragonerebbe farebbe d'uopo una quarta intelligenza che l'assicurasse, che l'immagine o l'idea delle due altre intelligenze è vera: giacchè essa non può confrontarle a' loro modelli se non per mezzo delle idee che ne ha; e, siccome queste idee precisamente sono quelle, delle quali farebbe mestieri ch'ella fosse sicura, ne segue che in questa ipotesi stessa l'intelligenza umana non avrebbe la menoma certezza del proprio carattere. Si comprende che l'intervento di una quinta, di una sesta ecc. intelligenza non farebbe che rimuovere la difficoltà senza risolverla; il che vuol dire in somma che la conoscenza o la certezza della natura della relazione della nostra intelligenza ad una intelligenza assoluta è impossibile.

Abbiam detto che la ragione umana non può esaminar se medesima *fondamentalmente*, aggiungendo quest'ultima parola per segnare la linea di confine che v'ha tra un'impresa che implica contraddizione e la critica della ragione pura, la quale non è affatto, come alcuni buoni pensatori mostrano di credere, un circolo vizioso. Kant accetta tutto che vi ha di primitivo in tutte le nostre capacità e facoltà, nè da ciò si diparte. Tutto il suo esame si riferisce dunque alla legittimità dell'uso di queste potenze intellettuali. Or è questo un esame che la ragione può fare con tutta legittimità, perciocchè noi siamo dotati di riflessione e di ragionamento, e possiamo descrivere ciascuna delle nostre capacità dalla sua stessa natura. È questa infatti un'operazione analitica, legittima al pari di ogni altra. Or, se noi possiamo così determinare il campo nel quale la ragione deve legittimamente esercitarsi, e fuori del quale non può che andar vagando di fantasma in fantasma, e forse di errore in errore, noi possiamo col fatto determinare *a priori* i limiti della ragione umana, e quelli del certo e del vero: la critica della ragion pura è dunque possibile, e vi ha una differenza grandissima tra questa savia ricerca e la posizione, che il sistema dell'identità crede di far propria, ponendo in prima l'assoluto come proprio della ragione umana. Per quanto inutile esser possa in sostanza l'esaminare

ora ciò che si può opporre in favore del sistema che combattiamo, nondimeno, siccome si riproduce sotto più aspetti, noi lo seguiremo in tutti i suoi tentativi per costituirsi, salvo a ripetere in altri termini come ciò è inevitabile. Cercheremo in appresso a valutarlo relativamente al dualismo e all'idealismo.

La ragione, si dice, è assoluta di sua natura, e comechè si manifesti nell'uomo, non è intanto a lui personale. Essa non è per conseguenza subbiettiva. Al che noi rispondiamo.

1.^o È questa almeno la quistione. — In conseguenza vi ha petizione di principio.

2.^o Vi ha in ciò una illusione, la quale fa considerare la ragione come una luce che apparisce al di fuori dello spirito umano, che la percepisce quale ella è. Surrezione ontologica, falsa ipotesi, la quale non farebbe del resto che rimuovere la difficoltà, giacchè la percezione di questa ragione e della verità che le s'incorpora, dovrebbe sempre subire la forma dell'intelligenza umana per essere da lei conosciuta.

3.^o La ragione di questa surrezione trovasi nel carattere obbiettivamente e subbiettivamente universale di tutte le conoscenze razionali, e soprattutto nel loro doppio carattere di primitività e di spontaneità. Se dunque noi dimostriamo che, non ostante questi quattro caratteri, la ragione rimane sempre subbiettiva, avremo bastevolmente stabilito la vanità della pretensione all'assoluto. Ma egli è necessario di spiegarci qui chiaramente su ciò che intendiamo per subbiettivo. È tale, non solo tutto ciò ch'emana dalla libertà del subbietto, tutto ciò che derivasi dall'energia che gli è veramente propria, dalla sua attività, tutto ciò che serve ad individuarlo; ma ancora tutto ciò che dipende dalla sua natura, tutto ciò che in prima la compone sostanzialmente, tutto ciò che determina primitivamente questa sostanza, tutto ciò che vi si rannoda e ne fa una legge della sua natura. E sotto questo punto di veduta, la riflessività in fatto di conoscenza è più spontanea, più primitiva di quel che non si pensa. Or, s'egli è della natura dell'intelligenza umana di aver concetti universali, di averli senza che li sospetti ed a bella prima; cioè se ogni conoscenza umana è impossibile senza un dato razionale, se questo

dato è posto dalla natura , cioè dalla natura nostra , e non dalla nostra volontà , ne segue con tutta chiarezza e necessariamente , che ogni conoscenza umana è subordinata alla nostra natura , ch' essa ha per conseguenza il carattere di questa natura , che è perciò subbiettiva ; ciò che bisognava dimostrare. In somma : trovate *nell' uomo* una conoscenza che non sia umana , ed avrete forse la conoscenza assoluta. Ma se ciò implica contraddizione , voi non l' avete ; e tutte le vostre pretensioni spirano impotenti al cospetto della nostra natura , la quale a voi s' impone irresistibilmente. Con qual dritto voi scindete l' umanità per mettere in seguito una parte di se stessa , per così dire , fuori di lei , convertendola in natura intelligente assoluta , nel mentre che non è mai che una natura intelligente determinata ? La natura umana può ella non comprendere tutto ciò che trovasi in lei ? E ciò che trovasi in lei stessa , è altra cosa che la sua sostanza , le determinazioni e le leggi che le sono proprie ? Non vi sarebbe dunque di subbiettivo che il variabile , l' accidentale , l' incerto , il falso ? Nulla di tutto questo al contrario costituisce il carattere subbiettivo : perciocchè l' accidentale non è nè costitutivo , nè caratteristico.

Se gridasi allo scetticismo , risponderemo dapprima che non è essere scettico il negare che si conosca ciò che non si conosce , e l' affermare che non si conosce che come si conosce in fatti , e non altrimenti. Risponderemo in seguito che l' assolutismo è scettico , e lo proviamo. Che cosa in fatti è lo scetticismo ; se non la negazione di un dato dell' intelligenza umana ? Or l' assolutismo nega il dualismo , l' obbietto o il subbietto , o piuttosto amendue , per ritenere soltanto la conoscenza. E nondimeno è proprio della natura della ragione umana il riflettere , e riflettendo di porre se medesima , opponendosi ciò che non è il suo subbietto. E siccome la riflessione non aggiugne nè toglie , ma solamente rischiarà ; siccome essa non disnatura , ne segue che non è dessa quella che pone l' uno o l' altro punto di veduta della conoscenza , e meno ancora l' uno e l' altro ; ne segue che questa distinzione è fondata obbiettivamente dapprima , cioè che vi ha subbietto ed

obbietto; e riflessivamente in seguito, cioè ch'è veramente una legge della nostra natura, una condizione del nostro sapere il fare questa distinzione. Perciò Kant fa questa distinzione, ma pretende che non si conosce la sostanza di nulla, nè quella dell'obbietto o del non io, nè quella del subbietto o dell'io. Egli dunque riconosce l'ipotesi fatale della ragione che pone l'ente. Non è dunque egli ch'è scettico, sì bene l'assolutismo, subbiettivo o obbiettivo.

È questo il momento di esaminare il carattere ed il valore dell'assolutismo, e di vedere se, mostrando più di predilezione per l'obbiettivismo (ch'è l'assoluto), egli sia nondimeno trascinato realmente e dalla forza invincibile delle cose al subbiettivismo.

Il sistema dell'identità assoluta non può tenersi forte nel punto di vista in cui pretende di porsi, che dando all'intelligenza umana un carattere assoluto, cioè negando che abbia un carattere specifico, negando altresì che sia possibile che abbia un carattere, ponendo per conseguenza l'intelligenza in generale come un genere senza specie, o piuttosto non vedendo in essa nè genere nè specie. Or qualo è il carattere della intelligenza assoluta? È quello di essere intelligente puramente e semplicemente: giacchè ogni determinazione le dovrebbe il suo carattere di assoluta, o almeno, se una determinazione fosse possibile, questa possibilità istessa aprirebbe la via a tutte quelle che le piacerebbero d'immaginare e di concepire. L'unico carattere dell'assoluto è dunque di non averne punto; è l'indeterminato, l'indefinito; diciamolo in una parola e questa parola stessa è quella del sistema che combattiamo, è l'*infinito*.

Or, che mai può esservi fuori dell'infinito? e da che può dipendere? Nulla, e da nulla. La conseguenza esatta si è, come abbiamo già detto, che l'intelligenza assoluta è al tempo stesso subbietto ed obbietto della conoscenza. In fatti, e per un'altra ragione ancora, se essa non fosse tutto, che avesse un obbietto come s'immagina dal senso comune, essa non dipenderebbe quanto alla conoscenza; e siccome questa conoscenza non sarebbe l'obbietto stesso della conoscenza, non

sarebbevi nulla di obbiettivo in lei; ciò che sarebbe obbietto rimarrebbe tale per la forza delle cose, senza mai poter essere convertito in conoscenza, la quale non è da ultimo nella ipotesi del dualismo che un modo di essere dell'io, risultante da certe circostanze così obbiettive, come subbiettive, cioè dalla doppia natura del subbietto e dell'obbietto, e della legge che ne regola la relazione vicendevole.

Notiamo che, nel sistema della identità, non v'ha più realtà subbiettiva che realtà obbiettiva; perciocchè se ve ne fosse una, non sarebbe conosciuta dalla ragione più facilmente di ogni altra; sarebbe del pari obbiettiva per la ragione stessa. Tutta la differenza sta in questo, che la ragione sarebbe una forza, una potenza indefinibile annessa all'una di queste realtà; il che la farebbe distinguere da ogni altra con la denominazione di subbiettiva. Ma in sostanza tale realtà non sarebbe più di alcun'altra conosciuta dalla ragione.

Ecco dunque con tutta chiarezza negata ogni realtà, e si dee ben negarla per arrivare all'assoluto: perciocchè ponendo l'una voi ponete l'altra. Se la ponete assolutamente e senza distinzione, è diversa dalla ragione e dalla conoscenza, o è la ragione e la conoscenza. Nel primo caso non v'è più conoscenza assoluta; nel secondo la denominazione è impropria; non vi è allora realtà, sì bene negazione di ogni realtà. Che rimane dunque? Una conoscenza attuale, la quale è ad un tempo subbietto, potenza, attuazione, obbietto, e che non esiste e non è possibile ancora che a tale condizione. Ma chi non vede in ciò un puro abuso di parole; che non vi ha al contrario in questo sistema nè subbietto nè obbietto?

In questo sistema non rimane dunque altro che l'idea, e l'apparenza del dualismo. Or siccome non si dimostra affatto che tale apparenza non abbia fondamento, ben potrebbe avvenire che per volere o per forza questo idealismo decorato coll'ambizioso epitetto di assoluto non fosse che subbiettivo. Potrebbe ben essere per conseguenza che Schelling ed Hegel, senza aver nulla cangiato nelle cose, avessero semplicemente nominato assoluto ciò che Fichte diceva subbiettivo, e che avrebbe be-

nissimo potuto ancora nominare assoluto se avesse voluto negar l'ente almondo possibile che assume l'idea e che sta di contro ad essa. Non era in fatti nel sistema dell'identità quando diceva nella sua *Destinazione dell' Uomo*¹: « Questa subbiet-
 » tività obbiettiva, questa obbiettività subbiettiva, questa iden-
 » tità della scienza, per chi possiede la scienza è precisa-
 » mente ciò che intendo coll'espressione io. *L'identità* del sub-
 » bietto coll'obbietto (apparente) è dunque ciò che mi co-
 » stituisce un ente intelligente, è la legge fondamentale della
 » mia intelligenza. Ma io non ho coscienza di questa iden-
 » tità, giacchè è per effetto della sua divisione in subbiet-
 » tività ed in obbiettività che io sono intelligente, ec. ec. »
 Che se dicesi che Fichte non è arrivato a tal punto che col-
 l'aiuto di Schelling, noi rispondiamo che Fichte è perfetta-
 mente nel suo campo, in quello dell'idealismo anche qui subbiet-
 tivo, e che, lungi dall'attingere che che sia da Schelling, egli
 cerca al contrario ad interpretare secondo il proprio sistema
 l'identità stessa di quest'ultimo; ma ch'è possibile nondimeno che
 le pretensioni filosofiche di Schelling abbiano condotto Fichte a
 dare al subbiettivismo un aspetto più largo, più chiaro e più
 soddisfacente. Ma io dimando, che vi ha mai di essenzialmente
 diverso nella sostanza di questi due sistemi, se non che il pri-
 mo nomina identità io ciò che l'altro nomina identità *assolu-
 ta*, e che il primo non nega punto (qui) una realtà ch'egli
 dichiara soltanto di non conoscere, nel mentre che il se-
 condo è condotto al contrario a rifiutare tutto ciò che non
 è idea? Quale de' due sistemi assorbe l'altro, fatta astrazio-
 ne dalle pretensioni ch'esprimono gli epiteti dati all'identità?
 Non è ad evidenza l'idealismo subbiettivo? Quale de' due si-
 stemi derivasi legittimamente dalla riforma cartesiana, quello
 che si dilunga meno dal senso comune; quello che prende le
 mosse dalla coscienza umana, che fa partir l'uomo, non già
 d'onde egli non è (dall'obbiettivo), o da nessuna parte (dall'as-
 soluto)? La risposta esser non può dubbiosa: è ancora l'idea-
 lismo subbiettivo.

Quale di questi due sistemi è quello che nella sua stessa

¹ Pag. 180-3, trad. di Baichou de Penhoën.

denominazione, congiunta alla riserva dell'ignoranza assoluta dell'uomo riguardante l'obbiettivo in se, non implica contraddizione? Chi non vede che al contrario le parole *identico ed assoluto*, considerati rigorosamente, sono contraddittorii, perciocchè supporrebbero che siavi identità senza diversità, assoluto senza relativo.

Queste non sono dunque, diciamolo pure, che denominazioni arbitrarie senza fondamento e senza verità. Soggiungiamo ora poche parole di storia in proposito.

Il sistema dell'identità si prevale di una paternità molto equivoca per quanto pensiamo. Essa ripudia i suoi veri antenati, Cartesio e Kant, per farsi discendere da Aristotile o da Leibnizio. Non diremo nulla del secondo, il quale ha fatto molte vane ipotesi in filosofia, ed il cui merito veramente effettivo è forse di averne abilmente dedotte le conseguenze. Non parliamo della sua reazione contro il sensualismo; ma per operarla non faceva d'uopo di aver ragione; bastava di sembrarlo, e soprattutto di dimostrare l'insufficienza del sensualismo. Per ciò che riguarda Aristotile, si pretende ch'egli concepiva la conoscenza come quella ch'è a se stessa il suo proprio ed unico obbietto: « La conoscenza è il fatto stesso della conoscenza. » *Metaph.* l. XII, 9. Ma in prima, Aristotile non intende parlare qui, come ci avvisiamo, che della conoscenza divina, non già della umana; il che non è senza dubbio una lieve differenza. Ancora, non sarebbe forse malagevole di trovare nelle espressioni di Aristotile un circolo vizioso; se pur non vogliasi intendere che la conoscenza, come obbietto della conoscenza, ha essa stessa altra cosa per obbietto che una conoscenza anteriore. Perciocchè altrimenti la conoscenza sarebbe effettivamente impossibile nell'ente contingente, giacchè sarebbe sempre d'uopo che fosse sempre anteriore a se medesimo. È questa dunque una ragione di più di non intendere ciò che qui dico Aristotile che dell'intelligenza divina solamente. Ma, in questa stessa ipotesi, il pensiero divino sarebbe immobile, invariabile. Da un altro canto, quando anche Aristotile volesse parlare dell'intelligenza in generale, egli non indicherebbe senza dub-

bio con ciò che il pensiero riflesso, o anche ammetterebbe che non sappiamo delle cose se non le idee che ne abbiamo, ovvero finalmente che il pensiero è tutto ciò ch'esiste; e solo in quest'ultimo senso il sistema dell'identità potrebbe prevalersi dell'autorità di Aristotile.

Ma crediamo che questo senso è abusivo. E poi, rimarrebbe sempre a dimostrare la tesi propria del sistema, cioè: che la intelligenza divina e la intelligenza umana sono una medesima cosa, o piuttosto che non vi ha nè intelligenza divina nè intelligenza umana, ma semplicemente intelligenza indeterminabile. Ma che importa da ultimo ciò che Aristotile ha potuto qui pensare, perciocchè, sia stata qualsivoglia la sua opinione, noi non possiamo abbracciarla o rifiutarla se non a condizione di verificarne la verità o la falsità; il che ci obbliga in ogni caso di pensare da noi stessi, e di conchiudere con indipendenza. Aristotile non ha del resto finito col platonizzare alquanto? E per dirla di passaggio, a noi non è dato di comprendere che l'idealismo di Platone, od ogni ontologia che potrebbe rassomigliare alla sua, ontologia necessariamente più o meno grossolana, aver possa il menomo fondamento. Se Kant in qualche parte delle sue opere fa l'elogio delle idee di Platone, è perchè le intende a suo modo. Eh che! da che le idee di Platone avrebbero la propria sede nel pensiero divino, sarebbe per ciò meno necessario, o che non fossero se non modi di essere intellettuali di Dio, o che fossero realtà, non sappiamo di qual natura? E quando qui parliamo di una necessità, ben s'intende che non è assoluta, o che se lo è, lo è solo rispetto alla ragione umana. Ma se questa alternativa è rigorosa, che sono dunque in se queste idee, questi archetipi, queste leggi, in qualsiasi modo si voglia nominarle? che vi ha in ciò di obbiettivo, di reale, d'indipendente di una intelligenza, e però che non sia subbiettivo? Nulla, assolutamente nulla. Il che non impedisce che Dio ha potuto fare il mondo con peso e misura; sulla qual cosa del resto fa d'uopo intendersi: vogliam dire ch'egli ha fatto il mondo e l'intelligenza umana di tal sorta che questa trovasse nell'altra peso e misura, cioè ordine e bellezza. Ma, tol-

ta via l'umana intelligenza, ed ogni altra che potrebbe giudicare così del mondo, non è più un linguaggio proprio nè esatto il dire ancora che il mondo è bello, perchè la bellezza suppone due termini, uno de' quali è la intelligenza. La bellezza non è dunque obbiettivamente che in materia, ma non in forma; il che faremo forse meglio comprendere parlando della verità, posizione in tutto analoga.

Diccsi che la verità è ciò che è; ch'essa è l'essere, la sua immagine, la conformità de' nostri giudizi a ciò che è, ecc. Tutto questo, lo diciamo arditamente, non ci sembra da ammettere. Tutto ciò che è sarebbe ancora che, se non vi fosse la intelligenza che lo concepisce, non vi sarebbe ombra di verità. La verità non è obbiettiva, comechè possa in certi casi avere la sua materia occasionale fuori dello spirito che la concepisce. Chi non vede da un altro canto secondo questo modo di vedere che non vi sarebbe verità possibile se non in quanto i giudizi si farebbero su realtà, e ch'essa non sarebbe possibile nella relazione delle idee tra loro, in cui non trattasi affatto di realtà? La verità non è nemmeno la conoscenza, ma un ritorno sopra di lei. Il concetto di verità richiede, per apparire al nostro spirito, che siavi stata conoscenza anteriore, errore, e scoperta di questo errore. Perciocchè si potrebbe essere nel vero senza avvedersi di ciò che sia il vero, basterebbe per ciò di non ingannarsi giammai. La verità non è dunque che un puro concetto il quale si presenta alla ragione dopo la riflessione, e che si ramoda alle nostre conoscenze considerate al tempo stesso rispetto al subbietto e all'obbietto, o rispetto allo spirito ed alle idee tra loro; una intelligenza è dunque nel vero quando è determinata come dee esserlo, avuto riguardo alla sua natura ed alle circostanze in cui trovasi. La verità è dunque un concetto tutto subordinato alla natura ed allo stato del subbietto. Avvicne assolutamente lo stesso del bello, o di tutte le idee platoniche sotto qualsiasi forma piaccia di riguardarle, quando si fanno derivare dall' intelligenza divina, in cui non possiamo del rimanente concepirle che in un modo analogo alle idee nella nostra propria intelligenza, per applicarle al mondo per mezzo della creazione e farle riflettere nello spirito umano.

In somma dunque, su tutto questo sistema e su quello di Kant, considerati l'uno rispetto all'altro,

1.^o Il sistema dell'identità assoluta comincia con una ipotesi gratuita, e che si oppone al senso comune;

2.^o Suppone l'intelligenza umana non umana o assoluta; il che non è del resto che un'astrazione recata ad atto;

3.^o Vuole l'assoluto, e per ottenerlo cerca di precipitarsi nell'obbiettivo.

4.^o Volendo precipitarsi nell'obbiettivo, cade nel subbiettivo, e necessariamente, giacchè non può evitar se medesimo.

5.^o E siccome nega il subbiettivo, ricade nel nihilismo di un pensiero chimerico senza subbietto e senza obbietto.

L'obbietto ed il subbietto sono posti dalla ragione, ma ne ignoriamo profondamente la natura; li accettiamo come due punti di veduta dell'ente, ma non ne conosciamo che le nostre determinazioni, e ciò che vi si rannoda. Ogni passaggio del subbiettivo all'obbiettivo è impossibile e contraddittorio: perciocchè giammai il subbietto non vedrà che per mezzo della sua forma e delle capacità a sè proprie, non saprà mai delle cose altro che l'idea che ne ha; giammai questo idee e queste cose non potranno ragionevolmente identificarsi: giammai dunque potrà riempirsi l'intervallo che separa il subbiettivo dall'obbiettivo. È questo presso a poco ed in sostanza il grande risultamento al quale Kant è giunto in metafisica, e della cui verità ci è impossibile di dubitare.

Abbiam veduto quali sono secondo ogni verisimiglianza le anticipazioni che il criticismo deve incontrare in Francia. Or, se vi si pone ben mente, si troverà che le cinque categorie di avversarii, di cui abbiamo ragionato, abbracciano presso a poco quante vi ha menti speculative. È dunque da dire che la filosofia di Kant non debba incontrare che indifferenza o opposizione? Affatto affatto; anzi siamo in tutto persuasi del contrario. Ma in chi troverà simpatia? Tra quelli stessi che gli saranno avversi; e, per rimaner convinti del nostro avviso, ne faremo veder la ragione in brevissimi dotti.

In fatti, lo scetticismo stesso non troverà le sue idee, le

sue convinzioni e la sua dialettica contro il dommatismo, nella costante negazione che conoscer si possano le cose in loro stesse, nello svelamento delle illusioni e de' sofismi dell'uso trascendentale della ragione?

Il teologo potrà forse non felicitarsi di veder Kant opporsi all'ateismo, fermandolo nel cominciamento stesso delle sue sofistiche sottigliezze? In fatti, se Kant sostiene di non potersi dimostrare l'esistenza di Dio speculativamente, egli stabilisce con ciò stesso che non si può negarla. E, passando dal dominio della ragione speculativa a quella della ragione pratica, egli pretende di mostrare facilmente qui una tesi che aveva trovata indimostrabile sotto il primo punto di veduta. Tutta la ragione rimane dunque pel teismo. — Anche coloro che non ammettono verità se non per quanto la trovano nel senso comune, e che non vogliono di essa altro criterio che il senso comune, troveranno forse in qualche altro filosofo un più grande rispetto pel senso comune, soprattutto per ciò che si spetta alla credenza in Dio sulla fede dell'argomento sì naturale che l'autore nomina fisico-teologico?

Non sarebbe malagevole di provare che il sensualismo non può senza contraddirsi non dar la mano con qualche cordialità al criticismo, dappoichè Kant comincia col rendere omaggio alla parte di verità che fa il fondamento del sensualismo, dichiarando che tutte le nostre cognizioni hanno la lor condizione nella sensazione, e stabilendo in tutte le parti della critica che la ragione non può uscir con sicurezza dalla esperienza, o che non ci è stata data per ispecolare nel vuoto.

Dove il psicologo empirico troverà un'osservazione ad un tempo più giusta, più fina o più profonda che in Kant? Chi è più amico dell'esperienza di lui, e la prende più volentieri per guida? Chi più diffida delle illusioni della ragione speculativa, e le disvolge con maggior sagacia?

Ma l'idealismo subbiettivo, obbiettivo o assoluto, siane qualsivoglia il carattere e la varietà, non trova ancora nel nostro filosofo parti magnifiche fatte alla ragione pura? Sì: no nella sensibilità la ragione ha i propri dati, le sue for-

me o intuizioni primitive pure. Essa ha ancora i suoi concetti intellettuali puri, le sue idee assolute, ed ha per conseguenza la sua parte in ogni specie di conoscenza ed in tutti i gradi. Kant non ha meno di simpatia per Platone e le sue idee, per Aristotile e le sue forme. Dialettico ammirevole, rimette la ragione nel suo posto, e le segna una disciplina con la mano stessa con cui fa l'elogio di Platone, di Leibnizio e di Wolf, i quali hanno dato in sì grandi errori.

In fine i risultamenti di Kant hanno, come è manifesto, una tale affinità con quelli dell' ecclerismo, ch' è impossibile che questo sia contrario al criticismo. Perciò non abbiamo annoverato l' ecclerismo tra gli avversarii del criticismo: è questa una onorevole eccezione ch' eragli dovuta. Non già che noi credessimo che l' ecclerismo non sia che criticismo, o che questo non sia che l' ecclerismo, ma perchè l' ecclerismo cerca di comprendere tutti i sistemi, e si sforza di trovarne la ragione e la verità; perchè la sua opposizione non dee essere così stretta, così esclusiva, passionata ed ingiusta come può esserlo ogni altra opposizione sistematica. E poi, nel modo stesso che Kant non ha preteso fare un sistema, ma semplicemente presentare la ragione umana sotto il suo vero aspetto e sotto tutte le sue facce, non riguardando che lei sola, senza prevenzione, senza parzialità e senza precipitanza; nella guisa stessa l' ecclerismo vuol restituire ancora questa natura tutta intera. Ma vi ha questa differenza tra il suo metodo e quello del criticismo, che, senza perdere di vista la natura reale, individua, egli rivolge ancora i suoi sguardi sulla natura generale che rinviene soltanto nella storia, cioè ch' egli vuole unire a' propri lumi personali quelli di tutti i secoli: cioè ancora che non vuole cercarla dentro di se solo, per tema di non trovarla compiuta, o di vederla talvolta sotto un falso aspetto; ma vuole considerarla in se stessa nel suo stato di purezza e scevro di ogni individualità, ed in tutta l'estensione della sua manifestazione.

Da che intanto il criticismo conviene e non conviene a tutti i sistemi non si dee credere che altro non sia che un ammasso di contraddizioni. No, esso non si diparte dalla natura, non

è già ancora più largo di lei; ma lo è abbastanza nondimeno per esserlo molto più di tutti i sistemi esclusivi, de' quali abbiain ragionato, e che non trovano il loro luogo nel criticismo, se non perchè tutti derivano più o meno legittimamente dalla ragione umana.

: Ecco ciò che pensavamo e scrivevamo sono ormai cinque anni passati; e sempre più ci siamo confermati in questo modo di vedere.

La filosofia tedesca contemporanea, non ostante tutti i suoi difetti, è uno de' più belli periodi dello spirito umano. Non veggiamo ancora con bastante chiarezza perchè nè come debba aver fine questo grande movimento filosofico; ma è per certo un grande progresso sulla filosofia, e sul pensiero intero degli altri popoli civili. Perciò la filosofia tedesca, massimo quella di Kant, penetra per ogni dove: le sue grandi opere sono tradotte ed insegnate in Francia¹, in Inghilterra², in Italia³, e finanche nel Brasile⁴.

¹ La critica della ragion pura, i principii metafisici della morale, quelli del diritto, la Logica, sono già voltati in francese. Altri lavori più o meno importanti, dopo quelli di Carlo Villers, della signora di Staël, del sig. Cousin, fino alla *Storia della filosofia tedesca* del sig. Barchon de Penhoën, hanno del pari contribuito a far conoscere la filosofia tedesca fra noi.

² Il sig. J.-W. Semple ha pubblicato nel 1836 una traduzione della metafisica de' costumi di Kant. — Il sig. Francis Haywood ha tradotto la critica della ragion pura nel 1838.

³ Da lungo tempo la critica della ragion pura è stata tradotta in italiano da Mantovani. Il sig. Galloppi ha fatto conoscere la filosofia di Kant in molte opere notabili per buon senso, chiarezza e metodo. Altri Italiani ancora hanno contribuito a diffonderla nel proprio paese.

⁴ Egli sembra secondo recenti relazioni che l'insegnamento della filosofia nel Brasile abbia un carattere Kantiano manifesto.

Qui potrem terminare a questo saggio della storia della filosofia ; e però non parleremo de' nostri compatrioti che con maggior lustro coltivano questa scienza ; la nostra opera non è destinata che pe' Francesi. Or vi ha alcuni nomi così noti che non possono esserlo d'avvantaggio. Da un altro canto , alcune opere vi sono che non fa mestieri analizzare, perchè debbono trovarsi fra le mani di tutti coloro che si occupano con qualche successo di filosofia.

CONCLUSIONE PRATICA

OVVERO

DELL'UTILITA' DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

PER LA FILOSOFIA STESSA.

I vantaggi che si ottengono dalla storia della filosofia sono di più sorte, ma si riferiscono a quattro punti di veduta, secondo che trattasi: 1.^o delle quistioni di cui si occupa la scienza; 2.^o de' metodi seguiti per risolverle; 3.^o de' risultamenti.

In fatti:

1.^o La storia della filosofia presenta tutte le quistioni principali mosse nella scienza, i diversi aspetti sotto i quali si sono riguardate, e le soluzioni diverse, buone o cattive, che se ne sono date.

2.^o Fa conoscere i metodi seguiti; e la relazione di questi metodi alla natura de' risultamenti logicamente ottenuti per sua opera: essa è dunque eminentemente propria a mettere in evidenza la vanità delle ipotesi sostituite alla realtà, ed a far conoscere i buoni e i cattivi metodi.

3.^o Fa vedere in qual modo una quistione ne conduce un'altra, e per conseguenza traccia a *posteriori* la legge dello svolgimento filosofico tra diversi popoli o nell'umanità: risultato scientifico che non si otterrebbe mai che ipoteticamente senza di essa.

Possiamo dunque in questa scienza, come in tutte le altre, avvantaggiare i lavori degli antecessori, e però rendere la scienza progressiva. Ma per ciò fa mestieri non riguardare che le quistioni e le diverse soluzioni che se ne sono date, senza distinzione di tempo, di luogo, e di scuola. Sarebbe d'uopo inoltre, affinchè questa specie di lavoro potesse procedere con le generazioni, che il quadro della scienza fosse perfettamente delineato, e che ciascuno, senza mutarlo, aggiugnasse le proprie vedute a quelle degli altri, o se ne stesse al loro giudizio, ove non avesse a dir nulla di meglio.

Finalmente, veggendo nella storia presentarsi le medesime quistioni sotto più punti di veduta, non si è tentati di dare una soluzione incompiuta, e ciascuno si abitua dunque a vedere largamente e profondamente; e questa doppia qualità dello spirito, massime l'estensione, può e deve anche avere i suoi effetti morali ed intellettuali: essendochè meglio si comprende allora la diversità possibile delle opinioni, o per conseguenza la necessità di pienamente svolgere il proprio pensiero, del pari che la convenienza logica e morale di tollerare le altrui opinioni.

E questi sono i principali vantaggi che si derivano dalla storia della filosofia per la filosofia stessa.

FINE.

TAVOLA DELLE MATERIE

SECONDA PARTE

FILOSOFIA DE' TEMPI MODERNI.

CAPITOLO I. Da Bacone fino a Kant	Pag. 5
§ I. Bacone e suoi successori	7
§ II. Cartesio e suoi successori	20
§ III. Filosofi che si rapportano a Bacone o a Cartesio meno de' precedenti	31
CAPITOLO II. Da Kant sino a' dì nostri	43
SEZIONE I. Dogmatismo scientifico	ivi
§. 1. Idealismo critico o trascendente di Kant	ivi
1. Kant e sua dottrina	ivi
1.° Idea della critica della ragione pura	43
De' caratteri di ogni cognizione metafisica	49
A. Della possibilità delle matematiche pure	51
B. Come è possibile la fisica pura	51
C. Della possibilità della metafisica in generale	58
a. Idee psicologiche	60
b. Idee cosmologiche	61
c. Idea teologica	ivi
CONCLUSIONE. — 1.° Destinazione della ragione dedotta dal già detto	62
2.° Soluzione della quistione in generale de' prolego- meni, cioè come la metafisica è scientificamente pos- sibile	63
3.° Critica della ragione pratica	64
4.° Critica del giudizio	66
II. Scuola di Kant	72
1.° Reinhold	74
2.° Beck	80
3.° Bouvier	81
4.° Krug	87
5.° Fries	90
6.° Calter	93
7.° Bardili	98

§ II. Idealismo subbiettivo di Fichte	102
§ III. Idealismo obbiettivo di Scheelling, ovvero filosofia della natura, — Identità assoluta.	107
I. Scheelling	ivi
II. Scuola di Scheelling	124
1.º Klein	123
2.º Oken	128
§ IV. Idealismo assoluto di Hegel.	117
I. Hegel.	ivi
II. Scuola di Hegel	123
§ V. Idealismo mitigato, dualismo apparente.	ivi
I. Krause, Wagner, Stutzmann.	126
II. Fichte (Ermanno).	129
III. Herbart.	133
IV. Reinhold (Ernesto)	139
SESTON. II. Antidommatismo scientifico	140
§ I. Antidommatismo scettico. — Schulze	141
§ II. Antidommatismo mistico e tradizionalista	146
I. Mistici e tradizionalisti che più si accostano allo scetticismo ed all'idealismo subbiettivo.	ivi
1.º Hamann	ivi
2.º Jacobi	149
3.º Herder	161
4.º Novalis	167
5.º Solger	172
6.º Schlegel	179
7.º Schleiermacher	186
8.º Eckhartshausen	190
II. Mistici e tradizionalisti che più si avvicinano al dommatismo e all'idealismo obbiettivo o assoluto	190
1.º Eschenmayer	ivi
2.º Baader	200
1. Sulla teorica della vita	ivi
2. Filosofia del sapere religioso	202
3.º Schobert	ivi
4.º Steffens, Troxler, Haller	203
5.º Meyer.	208
Osservazione generale	207
RIFLESSIONI sulla filosofia tedesca da Kant fino ai dì nostri	208
CONCLUSIONE PRATICA, ovvero dell'utilità della storia della filosofia per la filosofia stessa.	249